Jaroslav Pelikan



TRADIȚIA CREȘTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

IV

Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700)

POLIROM

Jaroslav Pelikan

TRADIŢIA CREŞTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

IV

Reformarea Bisericii şi a dogmei (1300-1700)

Reformarea Bisericii apusene s-a desfăşurat pe durata mai multor secole, între anii 1300 şi 1700. Teologia lui Martin Luther a fost doar punctul culminant al unui proces început anterior prin Hus şi Wycliffe, care au expus opinii diferite de învăţătura oficială a Bisericii. Reforma a pus în discuţie înseşi fundamentele Bisericii creştine: unitatea, sfinţenia şi apostolicitatea Bisericii, raportul dintre autoritatea bisericească şi centralitatea Scripturii, cel dintre preoţia universală şi cea sacramentală, realitatea prezenţei în Euharistie. Acestea sînt şi principalele teme tratate de volumul al patrulea al *Tradiţiei creştine*, în care Jaroslav Pelikan prezintă cauzele şi, mai ales, efectele Reformei. Consecvent principiului abordării cronologice a dezvoltării doctrinei, autorul urmăreşte evoluţia teologiei apusene de la un consens patristic fundamentat pe doctrina lui Augustin la o diversitate care se revendica în multe dintre aspectele sale, în mod ironic, tot de la gîndirea augustiniană, avînd în centru ideea că Scriptura e singura sursă a revelaţiei şi că ea îi vorbeşte nemijlocit fiecărui credincios în parte.

„O lucrare de referinţă pentru cercetătorii în domeniul religiei şi al istoriei culturii."

Marjorie O'Rourke Boyle, *Commonweal*

„Precis în exprimare şi fără a pierde vreun sens major, Pelikan recurge la o varietate de surse pe care puţini din epoca noastra au capacitatea lingvistică, geniul sau ambiţia de a le utiliza."

Martin E. Marty, *America*

ISBN 973-681-653-2 (vol. I-V)

ISBN 973-46-0451-1
978-973-46-0451-7



POLIROM

www.polirom.ro

Jaroslav Pelikan

Jaroslav Pelikan

TRADIȚIA CREȘTINĂ
O istorie a dezvoltării doctrinei

IV

Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700)

Jaroslav Pelikan (1923-2006), teolog luteran convertit la ortodoxie în 1997. Sub îngrijirea sa a fost publicată, între 1955 și 1971, lucrarea monumentală în douăzeci de volume *Luther's Works*, dedicată teologiei lui Martin Luther. A fost profesor emerit la Universitatea Yale, membru de onoare al Fundației Carnegie pentru Perfecționarea Învățămîntului, președinte al Academiei Americane de Arte și Științe, editor la Encyclopaedia Britannica. În noiembrie 2004 i s-a decernat „Premiul John W. Kluge pentru întreaga activitate în slujba Științelor Umaniste", acordat de Biblioteca Congresului SUA. De același autor: *From Luther to Kierkegaard*, 1950; *Development of Christian Doctrine*, 1969; *The Vindication of Tradition*, 1984; *Jesus Through the Centuries*, 1985; *Imago Dei*, 1990; *Christianity and Classical Culture*, 1993; *Faust the Theologian*, 1995; *Mary Through the Centuries*, 1996; *The Reformation of the Bible / The Bible of the Reformation*, 1996. Lucrări traduse în limba română: *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, Humanitas, 1998; *Iisus de-a lungul secolelor*, Humanitas, 2000.

Lector: Alexander Baumgarten
Coordonator de proiect: Ioan-Florin Florescu

Contribuția traducătorilor:

Silvia Palade – „Prefață", „Surse principale", „Definirea Reformei", capitolele 1-4
Mihai-Silviu Chirilă – capitolele 5-7

www.polirom.ro

Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*

4. Reformation of Church and Dogma (1300-1700)

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
PELIKAN, JAROSLAV

Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei / Jaroslav Pelikan; trad. de Silvia Palade. - Iași: Polirom, 2004 -

5 vol.

ISBN: (10) 973-681-653-2

Vol. 4: Reformarea Bisericii și a dogmei (1300-1700) / trad. și note de Silvia Palade și Mihai-Silviu Chirilă. - 2006. - Bibliogr. - Index. -
ISBN: (10) 973-46-0451-1; ISBN (13) 978-973-46 -0451-7

I. Palade, Silvia (trad.)
II.Buga, Nicolai (trad.)
III. Chirilă, Mihai-Silviu (trad.)

23
28(091)

Printed in ROMANIA

Jaroslav Pelikan

TRADIŢIA CREŞTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

IV

Reformarea Bisericii şi a dogmei (1300-1700)

Traducere şi note de Silvia Palade şi Mihai-Silviu Chirilă

POLIROM
2006

Cuprins

Notă asupra ediției

Pentru citatele biblice din prezenta ediție s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediția *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1991. Numerotarea psalmilor urmează această ediție, diferind de cea din ediția în limba engleză. Pentru citatele din *Vechiul Testament* care aveau în original mențiunea (LXX) s-au folosit volumele apărute pînă acum din ediția Septuaginta, Polirom – Colegiul „Noua Europă", 2004-2006. Alte citate biblice care aveau mențiunea (LXX) sau (Vulg.) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Cărțile biblice din care s-a tradus după ediția Septuagintei au fost denumite în funcție de această ediție (de exemplu, Geneza, Proverbe, Micheia, Baruch).

Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile românești consacrate.

Numele autorilor antici au fost redate respectîndu-se forma lor consacrată în limba română, fiind transliterate numele mai puțin cunoscute.

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Acest al patrulea volum din *Tradiția creștină* m-a readus la perioada din istoria doctrinei creștine cu care mi-am început activitatea de cercetare: dizertația mea din 1946 avea ca obiect relațiile doctrinare dintre Reforma husită din veacul al XV-lea și Reforma luterană din veacul al XVI-lea; primul meu articol științific, din anul 1947, avea ca temă gîndirea unui teolog al ortodoxiei protestante din secolul al XVII-lea; iar prima mea carte, din 1950, descria legăturile dintre teologie și filozofie în epoca Reformei și în perioada care i-a urmat. Chiar și atunci, desigur, eram conștient de nenumăratele moduri în care gîndirea Reformei reflectă vocabularul și tiparele de gîndire ale perioadei patristice și ale celei medievale. Însă abordînd doctrinele Reformei, acum, după ce am urmărit în detaliu evoluția doctrinară a acelor perioade, conștientizez din ce în ce mai mult importanța înțelegerii veacului al XVI-lea în lumina continuității și discontinuității sale cu istoria doctrinei Bisericii începând din veacul al II-lea. În ciuda declarațiilor lor solemne cu privire la *sola Scriptura*, adepții Reformei au arătat că *Scriptura* nu a fost niciodată *sola*. Mai mult, i-aș îndemna pe cititorii prezentului volum să considere la modul cel mai serios contextul acestuia ca facînd parte din istoria tradiției creștine.

Cred că s-ar cuveni de asemenea să explicăm relația dintre volumul de față și cel care urmează și totodată încheie această carte. Periodizarea unei relatări istorice este întotdeauna arbitrară; ca să nu mai vorbim de faptul că nici evenimentele prezentate nu se află întotdeauna în deplină concordanță cu precizia titlului sau a cuprinsului cărții respective. Așa cum indică ultimul capitol al acestui volum, relatarea din volumul 5 va începe cu pietismul, puritanismul și jansenismul, care, împreună cu evoluțiile contemporane din Ortodoxia răsăriteană, au ilustrat „criza ortodoxiei atît în Răsărit, cît și în Apus". De aceea, semnificația doctrinară a acestor mișcări, doar sugerată în volumul de față, va fi pe larg dezbătută în volumul următor (chiar dacă un număr considerabil de izvoare datează din perioada anterioară anului 1700). Încă o dată, ceea ce va determina selectarea și modul de prezentare a acestor mișcări va fi contextul din cadrul istoriei tradiției creștine.

O altă caracteristică a prezentului volum care ar trebui explicată este de natură bibliografică. Tocmai în epoca de care

ne ocupăm aici a fost inventat tiparul şi, prin urmare, pentru prima dată în această lucrare publicarea unei cărţi în formă tipărită se putea realiza în timpul vieţii autorului. În cazul multora dintre autorii citaţi, acea primă ediţie a fost însă şi ultima. După cum reiese din lista care cuprinde „Autori şi scrieri", am inclus ediţiile respective în această listă şi nu în „Ediţii şi colecţii", fapt care ar fi fost nepotrivit şi pedant. Aceasta este şi epoca din istoria Occidentului cînd numele de familie au început să intre în vocabularul curent: cu toate că era adesea numit „Doctorul Martin", reformatorul german era – şi este – menţionat de obicei cu numele de „Martin Luther". Am încercat să ţin seama de această schimbare atunci cînd am conceput abrevierile din lista cu „Autori şi scrieri". Deşi, cu siguranţă, nu am enumerat nici pe departe toate sursele pe care le-am citit, am inclus totuşi în această listă anumite surse care nu au fost citate în note. În ceea ce priveşte traducerea citatelor mi-am îngăduit libertatea, aşa cum am făcut-o pe parcursul întregii lucrări, de a adopta şi de a adapta traduceri, inclusiv pe cele care îmi aparţin, fără alte menţiuni. Dat fiind că acesta este primul volum care cuprinde un număr semnificativ de surse în limba engleză, trebuie să fac precizarea că am transpus cele mai multe dintre aceste surse în limbajul şi ortografia secolului XX.

Nu îmi mai rămîne decît să-mi exprim recunoştinţa pentru tot sprijinul pe care l-am primit şi fără de care nu aş fi putut scrie niciodată această carte. Diferitele prelegeri susţinute în Statele Unite, Canada, Europa şi Australia mi-au oferit ocazia să prezint mare parte din acest material în faţa unui auditoriu înainte de a-l da în mod irevocabil spre tipărire; între acestea, îngăduiţi-mi să evidenţiez Prelegerile Gauss susţinute la Universitatea Princeton, care mi-au permis (şi m-au obligat) să definitivez expunerea a ceea ce alcătuieşte acum capitolul al doilea. Ca o ironie, cu cît mă apropii mai mult de prezent, cu atît sînt mai dispersate sursele. De aceea, a sporit numărul bibliotecilor pe care a trebuit să le vizitez, la fel ca şi recunoştinţa mea faţă de directorii şi personalul acestora: Universitatea catolică a Americii, Universitatea din Chicago, Seminarul Teologic Concordia din Saint Louis, Biblioteca Folger Shakespeare, Universitatea Harvard, Universitatea din Iowa, Biblioteca Congresului, Seminarul Teologic Luteran din Philadelphia, Biblioteca Publică din New York, Universitatea Notre Dame, Universitatea Oxford, cu precădere Biblioteca Bodleiană, Universitatea din Pennsylvania, Seminarul Teologic Princeton, Universitatea Princeton, Universitatea Stanford, Universitatea din Toronto, inclusiv Institutul Pontifical de Studii Medievale, Seminarul Teologic Union din New York, Biblioteca Apostolica Vaticana, Universitatea Yale şi Biblioteca Centrală din Zürich. Mulţumirile mele se îndreaptă de asemenea către Ruth Mazo, care m-a ajutat la verificarea referinţelor din primele două capitole, şi către Mary Whitney, care a dactilografiat primele cinci capitole.

Surse principale

Autori și scrieri

Ab. Hris.	Abatele Hrisostom de Gaeta
Aeg. Carl. *Pun.*	Aegidius Carlerii. *Despre pedepsirea păcatelor publice*
Aeg. Per. *Infid.*	Aegidius de Perugia. *Împotriva celor care sînt necredincioși, nesupuși și răzvrătiți împotriva Sfintei Biserici Romane și a suveranului pontif*
Aeg. Rom.	Aegidius Romanus
An.	*Comentariu la Aristotel „De anima".* Veneția, 1496-1497
Art. fid.	*Despre mărturisirile de credință.* Napoli, 1525
Cant.	*Comentariu la Cîntarea Cîntărilor.* Siena, 1602
Char.	*Despre caracterul sacramental.* Roma, 1555
Cog. ang.	*Despre cunoașterea îngerilor.* Veneția, 1503
Corp.	*Teoreme despre trupul lui Hristos.* Bologna, 1481
Eccl. pot.	*Puterea Bisericii sau a suveranului pontif*
Err. phil.	*Greșelile filozofilor*
Mens. ang.	*Măsura îngerilor*
Praed.	*Predestinare, preștiință, paradis și iad.* Napoli, 1525
Ps. 44	*Tratat despre Psalmul 44 [45].* Padova, 1553
Quest. met.	*Întrebări metafizice.* Veneția, 1501
Quodlib.	*Quodlibeta.* Louvain, 1646
Reg. princ.	*Despre guvernarea principilor [De regimine principum].* Augsburg, 1473
Ren. pap.	*Renunțarea papei.* Roma, 1554
Res. mort.	*Despre învierea morților*
Rhet.	*Comentariu la Aristotel. „Retorica".* Veneția, 1515
Rom.	*Comentariu la Romani.* Roma, 1555
Sent.	*Comentariu la Sentințe.* Ediție reeditată. Frankfurt, 1968
Ps. Alb. M. *Mar.*	Pseudo-Albertus Magnus. *Despre Fecioara Maria*
Aleand.	Girolamo Aleandro
Conv. conc.	*Despre convocarea unui conciliu*
Alex. S. Elpid.	Alexandru de San Elpidio
Eccl. pot.	*Puterea Bisericii.* Torino, 1494
All.	Pierre D'Ailly
Curs. Bibl.	*Curs despre Biblie [Principium in cursum Bibliae]*
Domin.	*Stăpînire legitimă*
Emend. eccl.	*Îndreptarea Bisericii*
Ep. Jo. XXIII.	*Epistolă către Papa Ioan al XXIII-lea*
Ext. schism.	*Nimicirea schismei*
Fals. proph.	*Falși profeți*

Indoct.	*Dacă un necunoscător al Legii lui Dumnezeu poate fi un bun conducător al Bisericii [Utrum indoctus in jure divino possit juste praeesse in ecclesiae regno]*
Inst. ut.	*Educaţie plină de foloase*
Leg.	*Dacă Biserica Sfîntului Petru se supune Legii*
Lib. creat.	*Libertatea făpturii înzestrate cu raţiune înainte şi după cădere*
Mat.	*Problema unui conciliu general*
Nec. ref.	*Necesitatea reformei*
Prop. Mont.	*Propunere împotriva lui Ioan din Montesono*
Recom.	*Recomandarea Sfintei Scripturi*
Ref. eccl.	*Reforma Bisericii*
Reg.	*Dacă Biserica Sfîntului Petru este condusă de un rege*
Serm.	*Predici.* Strasbourg, 1490
Tract.	*Tratate.* Strasbourg, 1490
Trin.	*Dacă Treimea nu poate fi împărtăşită făpturilor create*
Alst.	Johann Heinrich Alsted
Theol. cat.	*Teologie catehetică.* Frankfurt, 1616
Theol. schol.	*Teologie scolastică.* Hanau, 1618
Alt. paup.	*Tratat despre sărăcia desăvîrşită [Tractatus super altissima paupertate]*
Alt.	Johannes Altenstaig
Voc. theol.	*Vocabularul teologiei.* Hagenau, 1517
Voc. voc.	*Vocabularul cuvintelor [Vocabularius vocum].* Hagenau, 1508
Alv. Pel.	Alvaro Pelayo
Ep.	*Epistole*
Plan. eccl.	*Plîngerea Bisericii [De planctu ecclesiae]*
Ambr. Cath.	Ambrosius Catharinus Politus
Apol. ver.	*Apologia adevărului credinţei catolice şi apostolice [Apologia pro veritate]*
Clav.	*Două chei pentru deschiderea sau înţelegerea Sfintelor Scripturi [Claves duae, ad aperiendas intelligendasve Scripturas Sacras].* Lyon, 1543
Comm.	*Comentarii [Commentaria ... im omnes Divi Pauli et alias septem canonicas epistolas].* Paris, 1566
Consid.	*Despre consideraţie.* Veneţia, 1547
Excus. disp.	*Scuză pentru mărturia împotriva lui Martin.* Florenţa, 1521
Immac.	*Argumentare în favoarea imaculatei concepţii a Maicii lui Dumnezeu.* Lyon, 1542
Sac.	*Discurs despre preoţie [Oratio ... de officio et dignitate sacerdotum].* Saint Vincent, 1537
Ambr. Trav.	Ambrozie Traversari
Ep.	*Epistole şi prefeţe la traduceri*
Or. Bas.	*Discurs la Conciliul din Basel*
Or. Sig.	*Discurs rostit în faţa împăratului Sigismund*
Vers. Chrys. Prov.	*Traducere din Ioan Gură de Aur. „Despre providenţa lui Dumnezeu”*
Vers. Joh. Clim.	*Traducere din Ioan Climachus*
Vers. Joh. Mosch.	*Traducere din Ioan Moschus*
Vers. Man. Cal.	*Traducere din Manuel Calecas*
Vers. Pall.	*Traducere din Palladius. „Viaţa lui Hrisostom”*
Ames.	Guilelmus Amesius
Bell.	*Bellarmin cel descurajat [Bellarminus enervatus].* Oxford, 1629

Coron.	*Concluzie la Conferința de la Haga [Coronis ad collationem Hagiensem].* Ediția a 6-a, Londra, 1632
Marr.	*Esența divinității.* Londra, 1642
Scrip.	*Argumentare teologică a desăvîrșirii Sfintei Scripturi.* Cambridge, 1646
Ams. *Vict.*	Nicholas Amsdorf. *Mărturie despre declarația lui Victorinus [Strigel]*
Amyr. *Thes.*	Moise Amyraut. *Teze*
And. Brd.	Andreas de Broda
Orig. Hs.	*Originile husiților*
Utraq.	*Împotriva împărtășirii sub ambele specii a laicilor [Contra communionem plebis sub utraque specie]*
Andr. Per.	Andrei de Perugia
Ed. Bav.	*Împotriva Edictului [împăratului Ludovic al IV-lea] Bavarezul*
Andrs.	Jacobus Andreae
Ang. cat.	*Catehism anglican*
Ang. Clar.	Angelus Clarenus
Alv. Pel.	*Epistolă de răspuns către Alvaro Pelayo*
Ep.	*Epistole*
Ep. excus.	*Epistolă de justificare*
Ang. Pasch. *Trad.*	Angelus Paschalis Illyricus. *Tradiții nescrise*
Ans.	Anselm de Canterbury
Conc.	*Despre armonia preștiinței, predestinării și harului lui Dumnezeu cu liberul arbitru [De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio]*
Cur. d. h.	*De ce s-a făcut Dumnezeu om [Cur deus homo]*
Lib. arb.	*Despre libertatea arbitrului [De libertate arbitrii]*
Ps. Ans.	Pseudo-Anselm
Concept. BVM	*Despre zămislirea Preasfintei Fecioare Maria*
Ant. P. *Conf.*	Antoninus Pierozzi. *Confesional.* Roma, 1490
Apol. conf. Aug.	*Apologia Confesiunii de la Augsburg*
Arch.	Filippo Archinto
Aret.	Benedictius Aretius
Act.	*Comentariu la Faptele Apostolilor.* Geneva, 1590
Ev.	*Comentariu la cele patru Evanghelii,* 2 vol., Geneva, 1587
Loc.	*Teme teologice.* Geneva, 1617
Arn. *Hist.*	Gottfried Arnold. *Istorie nepărtinitoare a Bisericii și a ereticilor de la începutul Noului Testament pînă la 1688 [Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testaments bis 1688].* 2 vol. Frankfurt, 1699-1700
Art. XXXIX.	*Cele 39 de articole*
Art. Ang. (1552).	*Cele 52 de articole ale Bisericii Angliei*
Art. Ratis.	*Articolele de la Regensburg [Ratisbon]*
Ast. *Can. paen.*	Astesanus de Asti. *Canoane de penitență*
Aug.	Augustin de Hippo
Bapt.	*Despre botez împotriva donatiștilor*
Civ.	*Cetatea lui Dumnezeu [De civitate dei]*
Conf.	*Confesiuni*
Corrept.	*Despre mustrare și har [De correptione et gratia]*
Ep.	*Epistole*
Ep. fund.	*Împotriva epistolei maniheului, numită fundamentală*

Ev. In.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Grat.	*Despre har*
Hept.	*Despre Heptateuh*
Parm.	*Împotriva Epistolei lui Parmenianus*
Pecc. merit.	*Despre merite şi iertarea păcatelor [De peccatorum meritis et remissione]*
Pelag.	*Împotriva a două epistole ale pelagienilor*
Persev.	*Despre darul perseverenţei*
Praed. sanct.	*Despre predestinarea sfinţilor [De praedestinatione sanctorum]*
Ps.	*Comentariu la Psalmi*
Serm.	*Predici*
Spir. et litt.	*Duhul şi litera [De spiritu et littera]*
Trin.	*Despre Treime*
Ps. Aug.	Pseudo-Augustin
Praed. et grat.	*Predestinare şi har*
Aug. Alf.	Augustin von Alfeld
Babst. Stl.	*Scaunul papal [Von dem Babstilichen Stuhl].* Leipzig, 1520
Malag.	*Cataplasma [Malagma].* Leipzig, 1520
Salv. Reg.	*Salve Regina*
Witt. Abg.	*Împotriva Dumnezeului fals de la Wittenberg, Martin Luther [Wyder den Wittenbergischen Abgot Martin Luther]*
Aug. Rom.	Augustin de Roma
Sacr. unit.	*Taina unităţii lui Hristos şi a Bisericii*
Serm. mag.	*Predică plină de învăţătură despre Ave Maria*
Aug. Tr.	Augustin [Triumphus] de Ancona
Dup. pot.	*Dubla putere a prelaţilor şi a laicilor [De duplici potestate praelatorum et laicorum]*
Pot. coll.	*Puterea colegiului [cardinalilor] după moartea papei [De potestate collegii mortuo papa]*
Pot. eccl.	*Summa despre puterea Bisericii [Summa de potestate ecclesiae].* Augsburg, 1473
Temp.	*Despre templieri*
Aur. Rocc.	Aurelius de Rocca
Avis. Sig.	*Recomandare adresată împăratului Sigismund în timpul Conciliului de la Constanz*
Bai.	Michel Baius
Eccl.	*Despre Biserică*
Infall.	*Despre infailibilitatea pontifului Romei*
Just.	*Despre dreptate [De justitia]*
Lib. arb.	*Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Mer. op.	*Despre meritele faptelor [De meritis operum]*
Pecc. orig.	*Despre păcatul originar [De peccato originis]*
Prim. just.	*Despre dreptatea originară a omului [De prima hominis justitia]*
Sacr.	*Despre Taine*
Bald.	Friedrich Balduinus
Anath.	*Despre anateme.* Wittenberg, 1700
Art. Smal.	*Douăzeci şi două de argumente în sprijinul „Articolelor de la Smalcald".* Wittenberg, 1605-1606
Ban.	Domingo Báñes
Apol.	*Apologie [împotriva lui Molina]*
Conc.	*Despre armonia adevărată şi legitimă a liberului arbitru cu auxiliarele harului lui Dumnezeu [De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae]*

Mont.	*Despre teza părintelui Prudentio din Montemayor*
Barth. Bon.	Bartolomeu de Bologna [Bartholomaeus de Bononia]
Assump.	*Despre ridicarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria*
Bart. Pis.	Bartolomeu de Pisa [Bartholomaeus de Rinoncino]
Conform.	*Asemănarea vieţii Sfîntului Francisc cu viaţa Domnului Iisus*
Quad.	*Predici pascale despre dispreţuirea lumii [Quadragesimale De contemptu mundi].* Milano, 1498
V. Mar.	*Viaţa Preasfintei Fecioare Maria.* Veneţia, 1596
Bek. Zür.	*Confesiunea de la Zürich [Wahrhaffte Bekanntnusz der dieneren der kirchen zu Zürych]*
Bell.	Robert Bellarmino
Bai.	*Respingerea lui Baius*
Brev. apol.	*Scurtă apologie pentru cartea sa despre* Cartea concordiei
Cont.	*Dezbateri pe marginea controverselor legate de credinţa creştină împotriva ereticilor acestei epoci*
Dich. dott. cris.	*O prezentare mai amănunţită a doctrinei creştine [Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana]*
Dott. cris. brev.	*O scurtă prezentare a doctrinei creştine [Dottrina cristiana breve]*
Imag.	*Respingerea unei cărţi despre cultul imaginilor*
Indulg.	*Despre indulgenţe*
Lib. Conc.	*Judecarea aşa-numitei* Cartea Concordiei *[Judicium ... de libro, quem lutherani vocant, Concordiae]*
Scrip. eccl.	*Scriitorii Bisericii [De scriptoribus ecclesiasticis]*
Vulg.	*Despre Vulgata*
Ben. XIII. *Ep.*	Papa Benedict XIII. *Epistole*
Berg. *Calov.*	Georg Conrad Berg. *Răspuns către Abraham Calovius.* Ediţia a 2-a. Berlin, 1657
Bert.	Pietro Bertani
Bez.	Theodor de Beza [Théodore de Bèze]
Cast.	*Răspuns la calomniile lui Sebastian Castellio*
Coen.	*Despre Cina Domnului [De coena Domini]*
Coll. Mont. Bell.	*Răspuns la Colocviul de la Montbéliard.* Heidelberg, 1588
Conf.	*Mărturisire a credinţei creştine*
Ep. theol.	*Epistole teologice.* Ediţia a 2-a, Geneva, 1575
Flac.	*Împotriva lui Matthias Flacius Illyricus*
Praed.	*Despre predestinare*
Bgn.	Johann Bugenhagen
Annot.	*Adnotări la zece epistole ale apostolului Pavel.* Basel, 1524
Bed.	*Cîteva reflecţii creştine despre liturghie şi alte slujbe [Etlich christliche Bedencken von der Mess und andern Cerimonien].* Wittenberg, 1525
Chr. gl.	*Despre credinţa creştină [Von dem Christlichen glauben].* Nürnberg, 1527
Conjug. episc.	*Despre căsătoria episcopilor [De conjugio episcoporum].* Wittenberg, 1525
Ind.	*Indici ai Evangheliilor.* Wittenberg, 1524
Kind.	*Despre pruncii nenăscuţi şi despre copiii care nu pot fi botezaţi [Von den ungeborn kindern und von den Kindern die wir nicht teuffen können].* Wittenberg, 1557
Luth.	*Predică funerară la moartea Doctorului Martin Luther.* Wittenberg, 1546
Off.	*O frumoasă revelaţie a lui Antihrist [Ain schöne Offenbarung des Endchrists].* Augsburg, 1524

Ps.	*Interpretare a Psalmilor.* Basel, 1524
Sac.	*Răspuns la o întrebare despre Taină.* Wittenberg, 1525
Sum. Sel.	*Conţinutul mîntuirii [Summa der Seligkeit].* Augsburg, 1525
Unt.	*Învăţături pentru cei bolnavi şi în primejdie de moarte [Unterricht derer, so in Kranckheiten und Todesnöten liegen].* Wittenberg, 1527
Bill.	Eberhard Billick
Blngr.	Heinrich Bullinger
Alb.	*Răspuns către Albert din Brandenburg.* Zürich, 1532
Antib.	*Scurt răspuns către Cochlaeus [Brevis Antibole].* Zürich, 1554
Assert. orth.	*Afirmarea ortodoxă a ambelor firi în Hristos.* Zürich, 1534
Coen.	*Predică despre Cina Domnului [De coena Domini sermo].* Zürich, 1558
Conc.	*Despre concilii.* Zürich, 1561
Dec.	*Cinci decenii de predici.* Zürich, 1552
Elis.	*Respingere a bulei papale împotriva [reginei] Elisabeta.* Londra, 1571
Ev. In.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan.* Zürich, 1543
Ggn.	*Opoziţia dintre doctrina evanghelică şi cea papală [Gägensatz ... der Euangelischen und Bäptischen leer].* Zürich, 1551
Grat. just.	*Harul lui Dumnezeu care ne îndreptăţeşte pe noi datorită lui Hristos doar prin credinţă, fără fapte bune, în timp ce credinţa abundă în fapte bune.* Zürich, 1554
Luc.	*Comentariu la Evanghelia după Luca.* Zürich, 1546
Nacht.	*Despre Cina cea de Taină [Von dem heiligen Nachtmal].* Zürich, 1553
Or. err. miss.	*Originea erorii liturghiei.* Basel, 1528
Perf.	*Desăvîrşirea creştinilor.* Zürich, 1551
Resp. brent.	*Răspuns spre a arăta că doctrina despre rai şi despre [aşezarea] de-a dreapta lui Dumnezeu nu ar trebui răsturnată de către doctrina contrară a lui Johann Brenz.* Zürich, 1562
Resp. Coch.	*Răspuns la cartea lui Johannes Cochlaeus despre Scriptura canonică şi Biserica catolică.* Zürich, 1544
Scrip. auth.	*Despre autoritatea Sfintei Scripturi.* Zürich, 1538
Sum.	*Esenţa religiei creştine.* Zürich, 1556
Test.	*Scurtă prezentare a unicului şi veşnicului Testament sau Legămînt al lui Dumnezeu.* Zürich, 1534
Ver.	*Persecuţie [Veruolgung].* Zürich, 1573
Bon. VIII.	Papa Bonifaciu al VIII-lea
Un. sanct.	*Unam sanctam*
Bonagr.	Bonagratia de Bergamo
Paup.	*Despre sărăcia lui Hristos şi a apostolilor*
Bonuc.	Agostino Bonuccio
Boss.	Jacques Bénigne Bossuet
Def. trad.	*Apărarea tradiţiei Sfinţilor Părinţi*
Hist. Var.	*Istorie a deosebirilor dintre Bisericile protestante*
Br. *Comp.*	Johann Wilhelm Baier. *Compendiu de teologie pozitivă*
Brad. *Caus.*	Thomas Bradwardine. *Cauza lui Dumnezeu, împotriva lui Pelagius*
Brd. Clr.	Bernard de Clairvaux
Cons.	*Despre consideraţie*

Ep.	*Epistole*
Grat.	*Despre har şi liberul arbitru*
Laud. Mar.	*Elogiu închinat Fecioarei Maria*
Praec. et disp.	*Despre sfat şi dispensaţie*
Ps. Brd. Clr.	Pseudo-Bernard de Clairvaux
Laud. Virg.	*Elogiu închinat Maicii Fecioare*
Pass. Chr.	*Despre patimile lui Hristos şi despre durerea şi plîngerea Maicii Sale*
Brn.	Johannes Braunius
Doct. foed.	*Doctrina legămintelor [Doctrina foederum].* Amsterdam, 1688
Buc.	Martin Bucer
Caen.	*Despre Cina Domnului [De caena dominica]*
Ec.	*Împotriva „Temelor teologice" prezentate de Eck*
Ep. apol.	*Epistolă apologetică*
Flor. pat.	*Florilegiu patristic*
Regn. Chr.	*Despre domnia lui Hristos*
Rom.	*Comentariu la Epistola către Romani.* Basel, 1562
Bucan. *Inst.*	Guilelmus Bucanus. *Normele teologice.* Ediţia a 5-a. Geneva, 1625
Burm. *Synop.*	Frans Burmann. *Rezumat al teologiei.* 2 volume. Maastricht, 1687
Caj.	Cajetan (Tommaso de Vio)
Apol.	*Apologia autorităţii comparative a papei şi a Bisericii.* Roma, 1513
Concept.	*Despre zămislirea Preasfintei Fecioare*
Euch.	*Erori care se răsfrâng asupra Tainei Euharistiei*
Ev.	*Comentarii la Evanghelii.* Veneţia, 1530
Indulg.	*Despre indulgenţe*
Miss. Sac.	*Jertfa liturgică*
Mos.	*Comentarii la cele Cinci Cărţi ale lui Moise.* Paris, 1539
Nov. Test.	*Lecturi din Noul Testament [Novi Testamenti Jentacula].* Lyon, 1530
Opusc. aur.	*Opuscule de aur [Opuscula aurea].* Paris, 1511
Pont.	*Despre instituirea divină a pontificatului pontifului roman*
Purg.	*Despre Purgatoriu*
Ref. eccl.	*Sfat dat suveranului pontif cu privire la reforma Bisericii creştine*
Resp. Luth.	*Despre şaptesprezece răspunsuri care par să susţină afirmaţiile lui Martin Luther*
Summul.	*Scurtă sinteză despre păcate.* Lyon, 1530
Utraq.	*Despre împărtăşirea sub ambele specii [De communione sub utraque specie]*
Calov.	Abraham Calovius
Art. fid.	*Demonstraţie a articolelor de credinţă doar din pasaje ale Scripturii.* Lüneburg, 1684
Calv.	Jean Calvin
Admon. Paul. III.	*Mustrare părintească a papei Paul al III-lea însoţită de comentarii*
Anab.	*Scurtă învăţătură împotriva anabaptiştilor*
Ant.	*Acte ale Sinodului de la Trident însoţite de antidot*
Astrol.	*Avertisment împotriva astrologiei*
Bland.	*Răspuns la întrebările lui George Blandrata*
Br. admon.	*Scurtă mustrare către fraţii polonezi*

Carol. Calumn.	*Apărare împotriva calomniilor lui Peter Caroli*
Cn.	*Scurt tratat despre Sfînta Cină [Petit traicté de la saincte cene]*
Conc. acad.	*Predică academică [Concio academica]*
Ep. du.	*Două epistole*
Ep. pol.	*Epistolă care confirmă recenta mustrare a polonezilor*
Form. pr.	*Forme de rugăciuni*
Frat. pol.	*Răspuns către fraţii polonezi*
Harm. ev.	*Comentariu despre armonia evangheliştilor*
Hes.	*O explicaţie clară a dreptei doctrine despre adevărata participare a trupului şi sîngelui lui Hristos la Cina cea de Taină, împotriva ideilor nebuloase ale lui Heshusius*
Inst.	*Instituţiile religiei creştine*
Inv. rel.	*Inventar al sfintelor moaşte*
Nec. ref.	*Despre necesitatea reformării Bisericii*
Nob. pol.	*Răspuns către nobilii polonezi*
Occ. prov.	*Despre providenţa ascunsă a lui Dumnezeu*
Opt. rat.	*Cea mai bună cale de a atinge buna înţelegere [Optima ineundae concordiae ratio]*
Ord. eccl.	*Hotărîri ale Bisericii*
Pac. et ref.	*Adevărata metodă de a aduce pace creştinătăţii şi de a reforma Biserica*
Psych.	*Somnul sufletului [Psychopannychia]*
Resp. neb.	*Scurt răspuns la calomniile Netrebnicului [Sebastian Castellio] [Brevis responsio ad diluendas nebulonis cujusdam calumnias]*
Rom.	*Comentariu la Epistola către Romani*
Sad.	*Replică adresată lui Sadoleto*
Scand.	*Despre scandaluri*
Theol. Par.	*Împotriva articolelor teologilor din Paris*
Trin.	*Apărare a credinţei ortodoxe despre Sfînta Treime*
Usur.	*Despre cămătărie*
West.	*Replici adresate lui Joachim Westphal*
Calx.	Georg Calixtus
Conc. eccl.	*Dorinţă şi strădanie pentru înţelegere în sînul Bisericii.* Helmstedt, 1655
Epit. theol.	*Compendiu de teologie.* Helmstedt, 1661
Pr. Vinc. Ler.	*Prefaţă la* Cartea spre aducere aminte *a lui Vincenţiu de Lerin.* Helmstedt, 1629
Camp.	Lorenzo Campeggio
Depr. stat. eccl.	*Despre starea degradată a Bisericii*
Cap.	Petrus Paulus Caporella
Car. Mal.	Carlo Malatesta
Ep.	*Epistole*
fr.	*Fragment*
Caraf.	Joannes Petrus Carafa
CAraus. (592)	Conciliul de la Arausio [Concilium Arausicanum]
Can.	*Canoane*
Card. leg.	Cardinali reprezentanţi ai pontifului la Conciliul de la Trident
Ep.	*Epistole*
Cas.	Thoms Caselli
Cast. *Calv.*	Sebastian Castellio [Sébastien Châteillon]. *Împotriva lui Calvin.* Amsterdam, 1562

Castr.	Alphonsus de Castro
Ep. Evr.	*Despre Epistola către Evrei a lui Pavel*
Haer.	*Împotriva tuturor ereziilor.* Paris, 1571
Cat. Gen.	*Catehismul de la Geneva*
Cat. Heid.	*Catehismul de la Heidelberg*
Cat. rac.	*Catehismul racovian*
Cat. West. Maj.	*Catehismul extins de la Westminster*
Cat. West. Min.	*Catehismul pe escurt de la Westminster*
Cauc.	Jacobus Caucus Venetus
CBas.	(1431-1439) Conciliul de la Basel
CConst.	(1414-1417) Conciliul de la Constanz
Cen.	Ricardus Cenomanus
Cerv. *Ep.*	Marcello Cervini (Papa Marcellus al II-lea). *Epistole*
CFlor. (1438-1445)	Conciliul de la Florența
Decr. arm.	*Decret referitor la armenieni*
Decr. copt.	*Decret cu privire la copți*
Car. V. *Ep.*	Împăratul Carol al V-lea. *Epistole*
Chauc. *Cant.*	Geoffrey Chaucer. *Povestirile din Canterbury*
Chel.	Peter Chelčický
Boj.	*Despre lupta duhovnicească [O boji duchovním]*
Crk.	*Sfînta Biserică [O církvi svaté]*
Post.	*Comentarii biblice*
Repl.	*Replică adresată episcopului Nicolae*
St. vr.	*Mreaja credinței [Sít víry]*
Chem.	Martin Chemnitz
Du. nat.	*Despre cele două firi în Hristos [De duabus naturis in Christo].* Leipzig, 1580
Exam. CTrid.	*Examinare a Conciliului de la Trident*
Loc.	*Teme teologice.* 3 vol. Frankfurt, 1604
Osndr.	*Statutul controversei dintre Andreas Osiander și Dr. Joachim Morlinus*
Chil.	William Chillingworth
Rel. Prot.	*Religia protestanților, o cale sigură către mîntuire.* Ediția a 9-a, Londra, 1727
Chyt.	David Chytraeus
Pecc. orig.	*Apreciere despre controversa pe marginea păcatului originar [Censura de controversia peccati originis]*
Civ. Prag. *Ep.*	Cetatea Praga. *Epistole*
CLater. (1215)	Cel de-al IV-lea Conciliu de la Lateran
Const.	*Constituții*
Clicht.	Josse van Clichtove [Jodoctus Clichtoveus]
Annun.	*Despre demnitatea și caracterul desăvîrșit al Buneivestiri a Preasfintei Fecioare Maria.* Paris, 1519
Antiluth.	*Anti-Luther.* Paris, 1524
Bell. pac.	*Despre război și pace [De bello et pace].* Paris, 1523
Cec.	*Despre laudele [Sfintei] Cecilia.* Paris, 1516
Concept.	*Despre neprihănirea zămislirii Preasfintei Fecioare Maria.* Paris, 1513
Eluc. eccl.	*Lămurire ecleziastică.* Basel, 1517
Hom.	*Omiliar.* Köln, 1535
Hymn.	*Imnuri și suite.* Veneția, 1555
Improb. Luth.	*Dezaprobarea lui Luther.* Paris, 1533

Oec.	*Despre Taina Euharistiei, împotriva lui Oecolampadius.* Paris, 1526
Prop. eccl.	*Apărare a Bisericii împotriva luteranilor [Propugnatio Ecclesie adversus Lutheranos].* Köln, 1526
Ven. sanct.	*Despre venerarea sfinţilor.* Paris, 1523
Vit. sacer.	*Despre viaţa şi moravurile preoţilor [De vita et moribus sacerdotum].* Ediţia a 2-a. Paris, 1520
Cipr.	Ciprian de Cartagina
Bon. pat.	*Despre binele răbdării [De bono patientiae]*
Ep.	*Epistole*
Laps.	*Despre cei căzuţi în păcat*
Clvs.	Joannes Calvus
Libr. can.	*Apologie pentru cărţile canonice [Apologia pro libris canonicis]*
Cocc. *S. T.*	Johannes Cocceius. *Summa Theologiae.* Amsterdam, 1665
Coch.	Johannes Cochlaeus
Aeq. dis.	*Discuţie despre egalitate*
Luth. art.	*Replică faţă de articolele [de la Smalcald] ale lui Luther*
Obsc. vir.	*Împotriva oamenilor necunoscuţi*
Patr. parv.	*În apărarea pruncilor [Patrocinium parvulorum]*
Phil.	*Patru filipice împotriva „Apologiei" lui Philip Melanchthon.* Leipzig, 1534
Coll. Lips.	*Colocviul de la Leipzig*
Coll. Mont. Bell.	*Colocviul de la Montbéliard [Acta Colloquii Montis Belligartensis].* Tübingen, 1588
Conc. Witt.	*Acordul de la Wittenberg*
Conf. Aug.	*Confesiunea de la Augsburg [Confessio Augustana]*
Conf. Aug. Var.	*Variantă a Confesiunii de la Augsburg*
Conf. Bas.	*Prima mărturisire de credinţă de la Basel*
Conf. Belg.	*Confesiunea belgiană*
Conf. Boh. (1535)	*Confesiunea boemă din 1535*
Conf. Boh. (1575)	*Confesiunea boemă din 1575*
Conf. Gall.	*Confesiunea galicană*
Conf. Gen.	*Confesiunea de la Geneva*
Conf. Helv. post.	*Cea de-a doua Confesiune helvetică [Confessio Helvetica posterior]*
Conf. Helv. pr.	*Prima Confesiune helvetică [Confessio Helvetica prior]*
Conf. Mans.	*Confesiunea teologilor din Mansfeld*
Conf. remon.	*Confesiunea protestanţilor.* Harderwijk, 1622
Conf. Scot.	*Confesiunea scoţiană*
Conf. sent. Wit.	*Confesiunea şi declaraţia celor din Wittenberg despre liberul arbitru [Confessio et sententia Wittenbergensium de libero arbitrio]*
Conf. Tetrap.	*Confesiunea tetrapolitană*
Conf. Ung.	*Confesiunea maghiară*
Confut. Conf. Aug.	*Respingere a Confesiunii de la Augsburg [Confutatio pontificia]*
Conr. Meg.	Conrad de Megenberg
Guil. Oc.	*Împotriva lui William Ockham*
Planc. eccl.	*Plîngere a Bisericii împotriva Germaniei [Planctus ecclesiae in Germanium]*
Trans. imp.	*Transformarea Imperiului Roman*
Cons.	Joannes Consilii
Cons. Brem.	*Consensul de la Bremen*
Cons. Gen.	*Consensul de la Geneva*

Cons.Helv.	*Consensul helvetic*
Cons. rep.	*Consensul reafirmat al adevăratei credințe luterane.* Wittenberg, 1666
Cons. Send.	*Consensul de la Sandomierz*
Cons. Tig.	*Consensul de la Zürich [Consensus Tigurinus]*
Consid. Cat. Heyd.	*Considerații [protestante] asupra Catehismului de la Heidelberg [Consideratio Catechismi Heydelbergensis]*
Consid. Conf. Belg.	*Considerații [protestante] asupra Confesiunii belgiene [Considerationes Confessionis Belgicae]*
Cont.	Gasparo Contarini
Confut.	*Respingere a articolelor sau întrebărilor luterane*
Just.	*Epistolă despre îndreptățire*
Pot. pont.	*Despre puterea pontifului [De potestate Pontificis]*
Praed.	*Despre predestinare*
Cor.	Jacobus Coriesius [Cortesius]
Corp. Jur. Can.	*Corpus Juris Canonici*
Decr. Grat.	*Decret al lui Grațian*
Decr. Greg. IX.	*Decret al [papei] Grigore al IX-lea*
Extrav.	*Extravagantes*
Corr. „Quaest"	*Correctorium „Quaestione"*
Corr. „Quare"	*Correctorium „Quare"*
Cost.	Bonaventura Pius Costacciaro
Cpr.	Nicolaus Audetus Cyprius
Cran.	Thomas Cranmer
Gard.	*Un răspuns despre .... Stephen Gardiner*
Cresc.	Marcello Crescenzio
Crll. *Op. exeg.*	Johann Crell. *Opere exegetice [Opera exegetica]*
Crz.	Antonio de la Cruz
CTrid.	Conciliul de la Trident [Concilium Tridentinum]
Act.	*Documente*
Can.	*Canoane*
Decr.	*Decrete*
Decr. just.	*[Proiecte de] decret despre îndreptățire*
Decr. min.	*[Proiecte de] decret ale adunării teologilor fără rang bisericesc [Decreta theologorum minorum]*
CVien. (1311-1312)	Conciliul de la Vienne
Dan. *Haer.*	Lambertus Dannaeus [Lambert Daneau]. *Respingere a ereticilor [Elenchi haereticorum].* Geneva, 1580
Dant.	Dante Alighieri
Inf.	*Infernul*
Mon.	*Despre monarhie*
Par.	*Paradisul*
Dav. *Def.*	Francis Dávid. *Pledoarie*
Decl. cler. Gall.	*Cele patru articole galicane [Clerici Gallicani de Ecclesiastica potestate Declaratio]*
Decl. Thor.	*Declarația de la Thorn*
Deutsch. *Ang.*	Johann Deutschmann. *Argumentație anticalvină privind originea, natura și statutul îngerilor.* Wittenberg, 1659
Diet.	Johannes Dietenberger
Cat.	*Catehism.* Köln, 1545
Phim.	*Botniță, alcătuită din pasaje biblice, pentru gura ereticilor [Phimostomus scripturariorum ... contra haereticos].* Köln, 1532

Salv. Reg.	*Motive şi explicaţii pentru felul cum este neglijat sfîntul imn închinat Fecioarei Maria, „Salve Regina".* Köln, 1526
Dion. Ar.	Pseudo-Dionisie Areopagitul
N. d.	*Despre numele divine*
Mist.	*Despre teologia mistică*
Dir.	Sigismund Diruta
Disp. Lips.	*Disputa de la Leipzig*
Disp. Vinar.	*Disputa de la Weimar [Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum, et Victorinum Strigelium publice ... Vinariae ... 1560 ... habita].* Ediţia a 2-a. N.p., 1563
Disp. Zof.	*Disputa de la Zofingen [Handlung oder Acta gehaltner Disputation und Gespräch zü Zofingen inn Bernner Biet mit den Widertöuffern].* Zürich, 1532
Dnk.	Hans Denck [Johannes Denk]
Bek.	*Confesiune [Bekenntnis]*
Bös.	*Dacă Dumnezeu este o cauză a răului [Ob Gott eyn ursach sei des bösens]*
Ges.	*Despre legea lui Dumnezeu [Vom Gesetz Gottes]*
Lieb.	*Despre adevărata dragoste [Von der wahren Liebe]*
Mih.	*Prezentarea proroocului Miheia*
Por.	*Porunca lui Dumnezeu*
Wid.	*Retractare [Widerruff]*
Dns. Scot.	Ioan Duns Scotus
Ord.	*Comentariu la Sentinţe [Ordinatio]*
Ox.	*Comentariul de la Oxford despre Sentinţe [Opus Oxoniense]*
Prim. princ.	*Despre primul principiu [De primo principio]*
Quaest.	*Dacă Preasfînta Fecioară a fost zămislită în păcatul originar*
Quodlib.	*Quodlibeta*
Rep. Par.	*Comentariul de la Paris despre Sentinţe [Reportatio Parisiensis]*
Doct. Prag. *Ep.*	Doctori în teologie la Praga. *Epistole*
Dom. Domen.	Domenico de Domenichi
Pot. pap.	*Despre puterea papei şi pînă unde merge aceasta*
Sang.	*Despre sîngele lui Hristos [De sanguine Christi].* Veneţia, 1557
Dried.	Jean Driedoens
Concord.	*Despre armonia dintre liberul arbitru şi predestinarea divină [De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae].* Louvain, 1537
Cap.	*Despre robia şi mîntuirea neamului omenesc.* Louvain, 1534
Eccl. scrip.	*Scrierile şi dogmele Bisericii [De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus].* Louvain, 1533
Grat. lib. arb.	*Despre har şi liberul arbitru [De gratia et libero arbitrio].* Louvain, 1537
Lib. christ.	*Despre libertatea creştină.* Louvain, 1540
Drk. Phil.	Dietrich Philipsz
Enchir.	*Enchiridion*
Drp. *Ep.*	Marten Dorp. *Epistole*
Dur. P.	Durandus din Saint-Pourçain
Hab.	*Tratat despre obiceiuri*
Nat. cog.	*Despre natura cunoaşterii*
Orig.	*Despre originea puterilor şi jurisdicţiilor*
Dz. Luc.	Juan Bernal Díaz de Luco [de Lugo]

Eben.	**Thomas Ebendorfer**
Consid.	*Considerații*
Diar.	*Însemnări de la Conciliul de la Basel*
Disc. Bas.	*Discurs la Conciliul de la Basel*
Ec.	Johann Eck [Eccius]
Dial.	*Elemente de dialectică.* Augsburg, 1517
Disp. Vien.	*Disputa de la Viena*
Dion. Ar.	*Comentariu la „Teologia mistică" a Sfîntului Dionisie Areopagitul.* Dillingen an der Donau, 1610
Eleg.	*Elegie [Elegia ... contra Petri Lempergii Gorlicensis calumniam].* Ingolstadt, 1544
Enchir.	*Enchiridion [Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae]*
Ev.	*Predici la Evanghelii.* Ingolstadt, 1530
Imag.	*Pledoarie în favoarea imaginilor reprezentîndu-i pe Hristos şi pe sfinți.* Ingolstadt, 1522
Mal. Luth.	*Răspuns la reacția plină de malițiozitate a lui Luther față de epistola lui Emser.* Ingolstadt, 1519
Ps. 20	*Explicarea Psalmului 20 [21]*
Rep. art. Zw.	*Respingerea articolelor lui Zwingli.*N.p., 1530
Rit.	*Apărare împotriva atacurilor ritiene [Defensio adversus invectiones Ritianas].* Augsburg, 1519
Edw.	Jonathan Edwards
Fr. Wll.	*Libertatea voinței*
Orig. Sn.	*Păcatul originar*
Rel. Aff.	*Trăiri religioase*
Emd. Kat.	*Catehismul de la Emden*
Ems.	Hieronymus Emser
Disp. Lips.	*Despre disputa de la Leipzig*
Ven Luth.	*Declarație a caprei sălbatice împotriva lui Luther vînătorul [A venatione Luteriana aegocerotis assertio]*
Episc.	Simon Episcopius. *Opera theologica.* Ediţia a 2-a. Amsterdam, 1678
Camer.	*Cercetarea lui John Cameron*
Inst.	*Doctrine teologice*
Jud.	*Două predici despre cauzele necredinței evreilor*
Lib. arb.	*Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Quaest.	*Răspuns la şaizeci şi patru de întrebări*
Wad.	*Răspuns la două epistole ale lui Peter Wadding*
Eras.	Desiderius Erasmus
Adnot.	*Adnotări la Noul Testament*
Apol. Pi.	*Apologie împotriva lui A. Pius*
Aug.	*Ediție a lui Augustin*
Ep.	*Epistole*
Hier.	*Ediție a lui Ieronim*
Hyp.	*Hyperaspistes*
Inq. fid.	*Cercetare cu privire la credință [Inquisitio de fide]*
Iren.	*Ediție a lui Irineu*
Lib. arb.	*Despre liberul arbitru [Diatribe de libero arbitrio]*
Nov. inst.	*Noul Testament [Novum instrumentum]*
Obsec. Virg. Mar.	*Rugă către Fecioara Maria [Obsecratio sive oratio ad Virginem Mariam in rebus adversis]*

Pn. Virg. Mat.	*Imn de mulţumire către Fecioară*
Pr. Vall.	*Prefaţă la adnotările lui Lorenzo Valla*
Pseudev.	*Împotriva falşilor evanghelici*
Stun. blasph.	*Împotriva cărţii lui Jacobus Stunica intitulată* Blasfemiile şi impietăţile lui Erasmus
Esc.	Andrés de Escobar
Avis.	*Recomandări cu privire la sfintele concilii generale [Avisamenta sacrorum conciliorum generalium]*
Can. poen.	*Canoane despre penitenţă.* Roma, [1491].
Gub. conc.	*Guvernarea conciliilor*
Mod. conf.	*Felul în care mărturiseşti [Modus confitendi].* Roma, [1495-1498]
Esq.	Didacus de Alaba y Esquivel
Fabr. *Praep.*	Johannes Fabri [Heigerlein]. *Pregătire pentru un viitor conciliu universal*
Feur. *Grh.*	Justus Feurborn. *Discurs în cinstea lui Johann Gerhard.* Jena, 1638
Fil.	Robert Filheul [*Antonius Filholi*]
Fill.	Guillaume Fillastre
Gest. conc.	*Const. Istoria Conciliului de la Constanz [Gesta concilii Constantiensis]*
Fish.	[Sfîntul] John Fisher
Clicht.	*Respingerea pledoariei lui Jodocus Clichtoveus.* Louvain, 1520
Confut.	*Respingerea „afirmaţiei" lui Luther.* Anvers, 1523
Corp.	*Despre realitatea trupului şi sîngelui lui Hristos în Euharistie [De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia].* Köln, 1527
Def.	*În apărarea declaraţiei regelui împotriva* Captivităţii babiloniene, Köln, 1525
Pen. Ps.	*Zicerile pline de miez ale regelui şi profetului David în cei şapte psalmi de pocăinţă.* Londra, 1508
Sac.	*În apărarea sfintei preoţii împotriva lui Luther [Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum]*
Flac.	Matthias Flacius Illyricus
Admon.	*Povaţă prietenească, smerită şi credincioasă spre îndreptarea sfîntului canon al liturghiei.* Magdeburg, 1550
Bew. Osndr.	*Dovada că Osiander susţine şi propovăduieşte că dumnezeirea sălăşluieşte în credincioşi la fel ca şi în firea omenească a lui Hristos însuşi [Beweisung das Osiander helt und leret das die Gottheit eben also in den rechtgleubigen wone wie in der menschheit Christi selbst].* Magdeburg, 1553
Clar. not.	*Cîteva aspecte evidente ale adevăratei şi falsei religii.* Magdeburg, 1549
Clav.	*Descifrarea Sfintei Scripturi [Clavis Scripturae Sacrae].* [Ediţia a 4-a] Basel, 1628
Conc.	*Explicarea păcatului ruşinos al celor care cad pradă lui Antihrist prin Conciliu, prin* interim *şi prin* adiaphora. Ediţia a 2-a. Magdeburg, 1551
Essent. imag.	*Esenţa imaginii lui Dumnezeu şi a diavolului.* Basel, 1570
Gegn.	*Citate din Luther împotriva lui Osiander [Tröstliche Gegensprüch ... Doctoris Martini Lutheri ... wider ... Osiandri].* Magdeburg, 1552
Hist.	*O istorie înspăimîntătoare.* Magdeburg, 1549

Sum.	*Scurte rezumate despre religia lui Iisus Hristos şi despre Antihrist.* Magdeburg, 1550
Fon.	Juan Fonseca
Form. conc.	*Formula concordiei*
Rezum.	*Rezumat*
D. f.	*Declaraţie fermă*
Form.	*Formulare pe scurt*
Fosc.	Egidio Foscarari
Fr. Mayr.	Francisc de Mayronis
Fr. Per.	Franciscus Toti [Coti] de Perugia
Bav.	*Împotriva [împăratului Ludovic al IV-lea] Bavarezul*
Sent.	*Comentariu la Sentinţe*
Frnk. *Br.*	Sebastian Franck. *Epistolă [Brief]*
Frth.	John Frith
Disp. purg.	*Dispută asupra purgatoriului.* [Londra, 1531]
Gabr. Bl.	Gabriel Biel
Can. miss.	*Prezentarea canonului liturghiei*
Epit. can. miss.	*Rezumat al prezentării canonului liturghiei.* Tübingen, 1499
Fest. Chr.	*Predici la sărbătorile închinate lui Hristos.* Tübingen, 1499
Fest. Mar.	*Predici la sărbătorile închinate Preasfintei Fecioare Maria.* Tübingen, 1499
Just.	*Întrebări legate de îndreptăţire*
Obed. apost.	*În apărarea ascultării apostolice*
Pass. Dom.	*Predică istorică despre Patimile Domnului [Passionis Dominicae sermo historialis].* Hagenau, 1515
Sanct.	*Predică despre sfinţi.* Tübingen, 1499
Sent.	*Comentariu la Sentinţe*
Serm. Predici.	Tübingen, 1499-1500
Gers.	Jean de Gerson
Appell.	*Dacă este îngăduit a se adresa papei în chestiuni legate de credinţă*
Auct. conc.	*Autoritatea unui conciliu reprezentînd Biserica universală*
Aud. conf.	*Despre arta de a asculta confesiuni [De arte audiendi confessiones]*
Aufer.	*Posibilitatea alungării mirelui din Biserică [De auferibilitate sponsi ab ecclesia]*
Br. int.	*Scurtă introducere în sfînta credinţă creştină*
Cant.	*Explicarea Cîntării Cîntărilor*
Conc. un. obed.	*Despre un conciliu cu o singură ascultare*
Cons.	*Mîngîierea teologiei*
Consil. Ev.	*Despre consiliile evanghelice şi despre starea de perfecţiune*
Consid.	*Consideraţii despre restaurarea ascultării*
Consid. Jos.	*Consideraţii despre Sfîntul Iosif*
Cur. st.	*Împotriva curiozităţii [Contra curiositatem studentium]*
Desp.	*Pentru sărbătoarea logodnei Stăpînei noastre [Pour la fête de la desponsation Notre Dame]*
Dial. spir.	*Dialog spiritual*
Dist. rev.	*Despre deosebirea dintre revelaţiile adevărate şi cele false*
Ep.	*Epistole*
Exam. doct.	*Despre cercetarea doctrinelor*
Fuss.	*Împotriva lui Matei de Fussa*
Glor.	*Despre „Gloria in excelsis"*
Joh. Mont.	*Împotriva lui Ioan din Montesono*

Jos.	*Discuţii ale lui Iosif*
Jur. Episc.	*Opt concluzii despre jurisdicţia episcopală în definiţii ale credinţei*
Jur. spir.	*Despre jurisdicţia spirituală*
Lull.	*Despre doctrina lui Raymundus Lullus*
Magn.	*Comentariu la* Magnificat
Mat. fid.	*Despre protestul privind o chestiune de credinţă*
Mat. schism.	*Trialog despre chestiunea schismei*
Mend. spir.	*Cerşetoria spirituală*
Mir. am.	*Oglinda sufletului [Le miror de l'âme]*
Mod. hab.	*Despre cum să ne purtăm în vremuri schismatice [De modo se habendi tempore schismatis]*
Mon.	*Armonia evangheliilor [Monotessaron]*
Mont. cont.	*Muntele contemplaţiei*
Myst. theol. prac.	*Despre teologia mistică practică [De mystica theologia practica]*
Not. Dion.	*Însemnări despre* Ierarhia cerească *a lui Dionisie Areopagitul*
Nov. pos.	*O nouă atitudine*
Nupt.	*Despre nunta lui Hristos cu Biserica*
Or. priv.	*Despre rugăciuni individuale [Contra fraticellum, de orationibus privatis fidelium]*
Pap. cont.	*Despre susţinătorii papalităţii*
Petr. Lun.	*Împotriva lui Pedro de Luna [Antipapa Benedict XIII]*
Pot. eccl.	*Despre puterea ecleziastică*
Prop. Ang.	*Propunere pentru englezi*
Remem. agend.	*Reguli de urmat pe timpul vizitelor pastorale [Rememoratio agendorum durante subtractione]*
Rep. cr.	*Răspuns la criticile faţă de propunerea de pace făcută de universitate*
Repl.	*Replici*
Rest. ob.	*Despre restaurarea ascultării*
Schism.	*Despre schismă*
Schol. myst.	*Despre elucidarea scolastică a teologiei mistice*
Sens. lit.	*Despre sensul literal al Sfintei Scripturi*
Serm.	*Predici*
Sim.	*Despre simonie*
Stat. eccl.	*Protest cu privire la starea Bisericii*
Styl. theol.	*Opt reguli privind stilul teologic*
Sub. schism.	*Despre sfîrşitul schismei [De subtractione schismatis]*
Sup.	*Împotriva superstiţiei*
Theol. myst.	*Şase prelegeri despre teologia mistică*
Union. eccl.	*Unirea Bisericii*
Unit. eccl.	*Unitatea Bisericii*
Ver. cred.	*Care adevăruri trebuie să fie crezute pentru mîntuire [Quae veritates sint de necessitate salutis credendae]*
Vit. cont.	*Despre comparaţia vieţii contemplative cu cea activă*
Vit. spir.	*Despre viaţa spirituală a sufletului*
Utraq.	*Împotriva ereziei împărtăşirii laicilor sub ambele specii [Contra haeresim de communione laicorum sub utraque specie]*
Giac.	Giacomo Giacomelli
Gl. ord.	*Glossa Ordinaria*
Gm. S. Th.	Guillaume de Saint-Thierry
Ep. frat.	*Epistolă către fraţi [Epistola ad fratres de Monte Dei]*

Gr. Arim. *Sent.* — Grigore de Rimini [Gregorius Ariminensis]. *Comentariu la Sentinţe.* Veneţia, 1522
Gr. M. *Ep.* — Papa Grigore cel Mare. *Epistole*
Gr. Paw. — Grigorie Paul [Grzegorz Paweł z Brzezin]
Praw. smr. — *Despre adevărata moarte, înviere şi viaţă veşnică [O prawdziwej śmierci, zmartwychwstaniu i żywocie wiecznym]*
Roz. ter. — *Despre controversele contemporane [O rożnicach teraźniejszych]*
Gr. XII. *Mod.* — Papa Grigore XII. *Modalităţi de înfăptuire a unirii*
Grh. — Johann Gerhard
Conf. cath. — *Confesiunea catolică.* 2 vol. Jena, 1662
Disp. — *Argumente teologice.* Jena, 1655
Hom. — *Omilii*
Interp. — *Despre interpretarea legitimă a Sfintei Scripturi.* Jena, 1663
Loc. — *Teme teologice*
Med. — *Meditaţii.* Oxford, 1633
1 Pet. — *Comentariu la întîia Epistolă a lui Petru.* Ediţia a 3-a. Hamburg şi Leipzig, 1692.
Grop. — Johann Gropper
Antididag. — *Lecţie în antiteză [Antididagma].* Veneţia, 1547
Buc. — *Replică adresată lui Bucer.* Köln, 1545
Cap. inst. — *Capitole de învăţătură întru evlavie.* Köln, 1549
Enchir. — *Manual de învăţătură creştină.* Ediţie revăzută. Paris, 1547
Leyb. — *Despre adevărata, esenţiala şi veşnica prezenţă a trupului şi sîngelui lui Hristos [Vonn warer, wesenlicher, und pleibender Gegewertigkeit des Leybs und Bluts Christi].* Köln, 1556
Grot. *Sat.* — Hugo Grotius. *Apărare a credinţei catolice privind satisfacţia adusă de Hristos, împotriva lui Faustus Socinus din Siena*
Gualt. Cast. — Walter de Château-Thierry [Gualterus de Castro Theodorici]
Assump. — *Despre ridicarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria*
Guer. — Petrus Guerrerus de Logrono
Guib. — Tour. Guibert de Tournai
Scand. eccl. — *Despre scandalurile din sînul Bisericii*
Guid. Terr. — Guido Terrena de Perpignan
Mag. infall. — *Despre infailibilitatea pontifului de la Roma*
Quodlib. — *Quodlibeta*
Guid. Vern. — Guido Vernani
Repr. mon. — *Condamnarea [lucrării lui Dante]* Despre monarhie *[De reprobatione monarchiae]*
Guidic. — Bartolomeo Guidiccioni
Eccl. emend. — *Despre Biserică şi îndreptarea slujitorilor ei [De ecclesia et emendatione ministrorum]*
Guil. Crem. — Guilelmus Amidani de Cremona
Repr. err. — *Condamnarea erorilor* [lui Marsilius din Padova] [*Reprobatio errorum*]
Guil. Mar. — Guilelmus de la Mare
Corr. Thom. — *Corecţii aduse fratelui Toma [de Aquino]*
Var. sent. Thom. — *Declaraţii sau cercetări ale diferitelor sentinţe ale Sfintului Toma de Aquino*
Quaest. — *Dacă Preasfînta Fecioară a fost zămislită în păcatul strămoşesc*
Han. *Conc.* — Johannes Haner. *Despre concilii*
Hav. *Majest.* — Michael Haveman. *Dacă harul divin este sau nu împărtăşit cu adevărat firii umane a lui Hristos.* Jena, 1658

Heid.	Johann Heinrich Heidegger
Corp. theol.	*Corpus de teologie creştină.* 2 vol., Zürich, 1700
Henr. VIII	Regele Henric al VIII-lea
Assert.	*Apărarea celor şapte Sfinte Taine împotriva lui Luther.* Roma, 1521
Coerc. Luth.	*Despre constrîngerea facţiunii luterane.* Leipzig, 1523
Henr. Crem.	Henric de Cremona
Pot. pap.	*Despre puterea papei*
Henr. Gnt. *Quodlib.*	Henric de Gent. *Quodlibeta.* Paris, 1613
Henr. Kalt.	Heinrich Kalteisen
Err. Amed.	*Erorile amediştilor*
Lib. praedic.	*Despre libera propovăduire a cuvîntului lui Dumnezeu [De libera praedicatione verbi Dei]*
Henr. Lang.	Henric Heinbuche de Langenstein
Concept.	*Împotriva disputelor şi a propovăduirii contradictorii a călugărilor cerşetori privind zămislirea Preasfintei Fecioare Maria.* Strasbourg, 1516
Cons. pac.	*Epistolă a sfatului despre pace*
Tel.	*Împotriva profeţiilor pustnicului Telesphorus cu privire la sfîrşitul veacurilor*
Henr. Oyt.	Henric Totting de Oyta
Scrip.	*Despre Sfînta Scriptură*
Ver. cath.	*Despre adevărurile catolice [Quaestio de veritatibus catholicis]*
Henr. Wrl.	Henric de Werl
Imac.	*Despre imaculata concepţie a Preasfintei Fecioare Maria*
Herb. *Enrich.*	Nicholas de Herborn. *Enchiridion împotriva ereziilor acestui veac*
Hes.	Tilemann Heshusius
Anal. Vict.	*Analiză a declaraţiei lui Victorinus [Strigel]*
Confut. Syn.	*Respingere a argumentelor sinergiştilor*
Herv. Nat.	Hervaeus Natalis
Hinc. R.	Hincmar de Reims
Opusc. Hinc. L.	*Scriere împotriva lui Hincmar de Laon*
Hkr. *Eccl. pol.*	Richard Hooker. *Despre legile organizării ecleziastice.* 2 vol. Londra, 1594-1597
Hn. *Ep. chr.*	Cornelius Hoen [Honius]. *Epistolă creştină*
Holl. *Exam.*	David Hollaz. *Cercetare teologică.* Ediţie revăzută. Stockholm şi Leipzig, 1763
Hon. Aug.	Honorius de Autun [Honorius Augustodunensis]
Oct. quaest.	*Opt întrebări despre îngeri şi om*
Hpk. *Pms.*	Gerard Manley Hopkins. *Poeme*
Hris. *Ev.*	Ioan Gură de Aur. *Omilii despre Epistola către Evrei*
Hs.	Jan Hus
Coll.	*Predici intitulate „Collecta"*
Corp.	*Despre trupul lui Hristos [De corpore Christi]*
Eccl.	*Despre Biserică*
Err.	*Despre şase erori*
Exp. dec.	*Prezentare a Decalogului*
Post. ad.	*Scurt comentariu*
Sanct.	*Predici despre sfinţi*
Sang.	*Despre sîngele lui Hristos [De sanguine Christi]*
Sent.	*Comentariu la Sentinţe*

Svat.	*Despre simonie [Knížky o svatokupectví]*
Hub.	Balthasar Hubmaier
Ax.	*Axiome*
Bn.	*Despre excomunicarea creştină [Von dem christlichen Bann]*
Ent.	*O scurtă justificare [Eine kurze Entschuldigung]*
Erb.	*O sinceră rugăminte creştină [Eine ernstliche christliche Erbietung]*
Form. Nacht.	*Forma Cinei Domnului [Form des Nachtmals]*
Form. Tf.	*Forma botezului [Form zu taufen]*
Gespr. Zw.	*O discuţie pe marginea lucrării lui Zwingli* Despre botez *[Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein]*
Ketz.	*Despre eretici şi cei care îi ard pe rug [Von Ketzern und ihren Verbrennern]*
Kind.	*Despre botezul pruncilor [Von der Kindertaufe]*
Lr.	*Catehism [Christliche Lehrtafel]*
Rech.	*Mărturisire de credinţă [Rechenschaft des Glaubens]*
Schl.	*Concluzii [Schluszreden]*
Schw.	*Despre sabie*
Str.	*Despre disciplina frăţească [Von der brüderlichen Strafe]*
Sum.	*Rezumat*
Tf.	*Despre botezul creştin al credincioşilor [Von der christlichen Taufe der Gläubigen]*
Unt.	*Simplă învăţătură [despre Cina Domnului] [Einfaltiger Unterricht]*
Urt.	*Judecata învăţătorilor [Der Lehrer Urteil]*
Will.	*Despre libertatea voinţei*
Zwlf. Art.	*Cele 12 articole [Die Zwolf Artikel]*
Hug. *Man.*	Jakob Hüglin. *Jurnalul Conciliului de la Basel [Manuale mei ... super actis et gestis in concilio Basiliensi]*
Huls.	Johann Hülsemann
Vet. nov. test.	*Despre natura Vechiului şi Noului Testament [De Veteris et Novi Testamenti natura]* Ediţie revăzută. Leipzig, 1714
Hunn.	Aegidius Hunnius
Just.	*Doctrina îndreptăţirii.* Frankfurt, 1590
Pers. Chr.	*Persoana lui Hristos.* Frankfurt, 1590
Trin.	*Doctrina Treimii.* Frankfurt, 1589
Hutt. *Conc.*	Leonhard Hutter. *În apărarea cărţii concordiei [Concordia Concors].* Frankfurt şi Leipzig, 1690
Iac. Vor.	Iacob de Voragine
Def.	*Apărare împotriva celor care îi contestă pe călugării propovăduitori*
Leg. aur.	*Legenda de aur [Legenda aurea]*
Impug. Aeg.	*Atacuri la adresa lui Aegidius de Roma pentru faptul de a-l fi contrazis pe Toma [Impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentum Thomae super Primum Sententiarum]*
Ier.	Ieronim [Hieronymus]
Hebr. Nom.	*Interpretarea numelor ebraice*
Pr. ep. can.	*Prolog la cele şapte epistole canonice*
Ier. Prag.	Ieronim de Praga
Ier. Syr.	Ieronim de Siracuza
In. III.	Papa Inocenţiu al III-lea
Sacr. alt.	*Misterul Tainei Altarului*
Serm. div.	*Predici pentru diverse ocazii*
In. IV.	Papa Inocenţiu al IV-lea

Ep. Fred. II.	*Epistolă către Frederic al II-lea*
IPM	*Pacea de la Westfalia [Instrumentum Pacis Monasteriense]*
Art. rel. ir.	*Articolele religioase irlandeze*
Ioach. *Apoc.*	Ioachim de Fiore. *Comentariu la Apocalipsă*. Veneţia, 1527. Ediţie facsimilată. Frankfurt, 1964
Ioan. XXII.	Papa Ioan XXII
Cum inter.	*Cum inter nonnullos*
Serm.	*Predici*
Ioan D. *F.o.*	Ioan Damaschinul. *Credinţa ortodoxă*
Ioan. Mont.	Ioan de Montesono
Prop. dam.	*Afirmaţii condamnate*
Ioan. Neap.	Ioan de Neapole
Immac.	*Întrebări legate de imaculata concepţie a Preasfintei Fecioare Maria*
Ioan Pal.	Ioan de Palomar
Civ. dom.	*Despre guvernarea civilă a clericilor*
Dial.	*Dialog între Iacob şi Ioan*
Hist.	*Istoria începutului conflictelor dintre conciliu şi papă*
Quaest. par.	*Problema privind cel căruia îi datorăm ascultare [Quaestio ... cui pariendum est]*
Ioan Par.	Ioan de Paris
Apol.	*Apologie*
Conf.	*Despre ascultarea confesiunilor*
Corp.	*Despre modul de existenţă a trupului lui Hristos în Taina Altarului [Determinatio... de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris] [1304]. Londra, 1686*
Corr.	*Correctorium*
Pot.	*Despre puterea regală şi papală*
Ioan Rok.	Ioan de Rokycana
Irin. *Haer.*	Irineu de Lyon. *Împotriva ereziilor*
Ep.	*Epistole*
Sanct. com.	*Replică privind Sfînta Împărtăşanie*
Utraq.	*Părerea că împărtăşirea sub ambele specii este necesară şi poruncită de Mîntuitorul nostru [Positio ...: Communio ... sub utraque specie ... est necessaria, et a Domino praecepta Salvatore]*
Iust. *Dial.*	Iustin Martirul. *Dialog cu Trifon*
Jac. Cerr.	Jacobus de Cerretanis
Lib. gest.	*Cronica [Conciliului de la Constanz] [Liber gestorum]*
Jac. Mis.	Jakoubek ze Stříbra
Com. parv.	*Despre împărtăşirea copiilor [De communione parvulorum]*
Corp.	*Despre adevărata existenţă a trupului lui Hristos în Taina Altarului [De existencia vera corporis Christi in sacramento altaris]*
Purg.	*Despre purgatoriul sufletului*
Rem.	*Despre remanenţă*
Salv.	*Mîntuitorul nostru [Salvator noster]*
Utraq.	*Apărare împotriva lui Andreas de Broda, împărtăşirea laicilor sub ambele specii [Vindiciae contra Andream Brodam ... pro communione plebis sub utraque specie]*
Ven. sacr.	*Tratat final împotriva celor care se opun în chip eretic Sfintei Taine*

Zjev.	*Comentariu la Apocalipsa Sfîntului Ioan [Výklad na Zjevenie svatého Jana]*
Jac. Parad.	Jakob von Jüterbog [Jacobus de Paradiso]
Sept. stat.	*Despre cele şapte stări ale Bisericii descrise în Apocalipsă*
Jac. Vit.	Iacob de Viterbo [Jacobus Viterbiensis]
Quodlib.	*Quodlibeta*
Reg. chr.	*Despre guvernarea creştină [De regimine christiano]*
Jaj. *Trad. eccl.*	Claude Le Jay [Claudius Jajus]. *Despre tradiţiile ecleziastice*
Jans. *Aug.*	Cornelius Jansen. *Augustinus.* 3 vol. Berthelin, 1643
Joh. Brev.	Johannes de Brevi Coxa [Jean Courtecuisse]
Tract.	*Tratat despre credinţă, Biserică, pontiful roman şi conciliul general*
Joh. Lutt.	John Lutterell
Guil. Oc.	*Împotriva doctrinei lui William Ockham*
Joh. Maur.	Johannes Mauroux
Prop. Const.	*Propunere la Conciliul de la Constanz*
Super.	*Despre problema superiorităţii între conciliu şi papă*
Joh. Pol.	Johannes de Polliaco [Pouilly]
Imac.	*Despre imaculata concepţie a Preasfintei Fecioare Maria*
Joh. Rag.	Johannes de Ragusa [Johannes Stojkoviæ din Dubrovnik]
Auct. conc.	*Şase consideraţii despre autoritatea conciliului*
Bas. conc.	*Începutul şi continuarea Conciliului de la Basel*
Boh.	*Cum au fost readuşi boemii la unitatea Bisericii*
Eccl.	*Despre Biserică*
Ep.	*Epistole*
Graec.	*Cum au fost readuşi grecii la unitatea Bisericii prin Conciliul de la Basel*
Miss. CP.	*Misiune la Constantinopol*
Utraq.	*Discurs [la Basel] despre împărtăşirea sub ambele specii [Oratio de communione sub utraque specie]*
Joh. Rup.	Jean de la Rochelle [Johannes de Rupella]
Serm.	*Predici*
Joh. Schel.	Johannes Schele
Avis.	*Consideraţii despre Reformă [Avisamenta reformationis]*
Joh. Var.	Joannes de Varennis
Ep. Ben. XIII.	*Epistolă către papa Benedict XIII*
Ep. card.	*Epistolă către cardinalii Sfintei Biserici Romane*
Joh. Vit.	Juan Vidal [Johannes Vitalis]
Concept.	*Tratate despre imaculata concepţie*
Joh. Z. *Tract.*	Jan Němec ze Žatce [Johannes de Zacz]. *Scurt tratat [Tractatulus]*
Jul. Ces.	Giuliano [Julianus] Cesarini
Disp. Bas.	*Dispută la Conciliul de la Basel*
Sim.	*Proiect de decret cu privire la simonie*
Juv.	Roger Juvenis
Keck. *Syst.*	Bartholomaeus Keckermann. *Sistem de teologie sacră.* Köln, 1611
Krom. *Trad.*	Hieronymus Kromayer. *Despre tradiţii.* Leipzig, 1665
Lact. *Inst.*	Lactantius. *Instituţiile divine*
Lain.	Diego Laínez
Disp. trid.	*Dispute tridentine*
Las.	Jan Łaski [Johannes a Lasco]
Coen.	*Epistolă despre Cina Domnului [Epistola de coena]*

Hos.	*Răspuns către cardinalul Stanislaus Hosius*
Inc.	*Despre întrupare, împotriva lui Menno*
Sacr.	*Scurt tratat despre Tainele Bisericii lui Hristos*
Sum. Cont.	*Expunere sumară a controverselor pe marginea Cinei Domnului*
West.	*Reacţie faţă de Westfalia*
Lat.	Bartholomaeus Latomus [Steinmetz]
Def. Buc.	*Apărare împotriva lui Martin Bucer*
Resp. Buc.	*Răspuns adresat lui Martin Bucer*
Latom.	Jacobus Latomus [Jacques Masson]
Conf. secr.	*Despre mărturisirea în taină*
Ling.	*Dialog despre raţiunea a trei limbi şi a studiului teologic*
Laur. Reich.	Laurentius [Vavøinec] de Reichenbach
Diurn.	*Jurnal despre faptele boemilor la Conciliul de la Basel [Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basiliensi]*
Lec.	Sebastiano Leccavella de Chio
Leo. M. *Ep.*	Papa Leon cel Mare [Leo Magnus]. *Epistole*
Leo X.	Papa Leon al X-lea
Cum post.	*Cum postquam*
Ex. Dom.	*Exsurge Domine*
Leon.	Vincentius de Leone
Leys. *Exor.*	Polycarp Leyser. *O viziune creştină asupra exorcismului la botez.* N.p., 1591
Lib. Conc.	*Cartea concordiei [Liber Concordiae]*
Lib. Ratis.	*Acordul de la Regensburg [Liber Ratisbonensis]*
Lip.	Luigi Lippomani
Lomb.	Hieronymus Lombardellus
Ltmr.	Hugh Latimer
Lud. Pal. *Resp.*	Ludovic Palatinul. *Răspuns adresat împăratului Sigismund şi papei Grigore al XII-lea*
Lun.	Vincentius Lunellus
Luth.	Martin Luther
Ab. Chr.	*Confesiune cu privire la Cina lui Hristos [Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis]*
Alb. Pr.	*Scrisoare deschisă către prinţul Albert al Prusiei*
Ambr. Cath.	*Răspuns la cartea lui Ambrosius Catharinus*
Anb.	*Adorarea Sfintei Taine [Vom Anbeten des Sakraments]*
Antinom.	*Împotriva antinomienilor*
Bisch.	*Exemplu de hirotonisire a unui adevărat episcop creştin*
Br. Wink.	*Scrisoare cu privire la cartea sa despre liturghiile particulare [Ein Brief D. M. Luthers von seinem Buch der Winkelmessen]*
Capt. bab.	*Captivitatea babilonică a Bisericii*
Dav.	*Ultimele cuvinte ale lui David*
DB	*Biblia germană [Deutsche Bibel]*
Dec. praec.	*Cele zece porunci predicate locuitorilor din Wittenberg [Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo]*
Def. Ec. jud.	*Apărare împotriva judecăţii răuvoitoare a lui Johann Eck*
Decl. Gen.	*Predici despre Geneză [In Genesim Declamationes]*
Dict. Ps.	*Prelegeri despre Psaltire [Dictata super Psalterium]*
Disp. Heid.	*Disputa de la Heidelberg*
Disp. indulg.	*95 de teze [Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum]*
Disp. just.	*Dispută despre îndreptăţire*

Disp. schol. theol.	*Dispută împotriva teologiei scolastice*
Dol.	*Despre traducere și despre mijlocirea sfinților [Von Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen]*
Dtsch. Kat.	*Catehismul german [Deutscher Katechismus]*
Dup. just.	*Două feluri de dreptate [De duplici justitia]*
Ehsach.	*Despre chestiuni conjugale [Von Ehesachen]*
Eis.	*Împotriva lui Johann Agricola [Wider den Eisleben]*
Ep. In.	*Prelegeri despre Epistola intîi a apostolului Ioan*
Ev. In. 1-2	*Predici la Evanghelia după Ioan 1-2*
Ev. In. 6-8	*Predici la Evanghelia după Ioan 6-8*
Ev. In. 14-15	*Predici la Evanghelia după Ioan 14-15*
Feg.	*Nerecunoașterea Purgatoriului [Widerruf vom Fegfeuer]*
Gal. (1519)	*Comentariu la Epistola către Galateni (1519)*
Gal. (1535)	*Comentariu la Epistola către Galateni (1535)*
Gen.	*Prelegeri despre Geneză*
Grnd. Urs.	*Apărare și explicare a tuturor articolelor [Grund und Ursach aller Artikel]*
Gut. Werk.	*Tratat despre faptele bune [Sermon von den guten Werken]*
Henr.	*Împotriva regelui Henric al VIII-lea al Angliei*
Himm. Proph.	*Împotriva profeților providențiali [Wider die himmlischen Propheten]*
Hspost.	*Predici laice*
Inst. min.	*Despre preoție [De instituendis ministris ecclesiae]*
Jak.	*Predică despre Sfîntul Iacov*
Jes.	*Predici despre Isaia*
Jud.	*Despre faptul că Iisus Hristos s-a născut evreu*
Kirchpost.	*Predici bisericești*
Kl. Kat.	*Micul catehism [Kleiner Katechismus]*
Konz.	*Despre concilii și Biserică*
Latom.	*Împotriva lui Latomus*
Ld.	*Imnuri [Lieder]*
Magn.	*Comentariu despre* Magnificat
Matt. 5-7	*Comentariu la Predica de pe Munte [Das 5., 6. und 7. Kapitel Matthaei gepredigt und ausgelegt]*
Menschlehr.	*Despre faptul că doctrinele oamenilor trebuie respinse [Von Menschenlehre zu meiden]*
Oper. Ps.	*Comentariu la Psalmi [Operationes in Psalmos]*
1 Pet.	*Comentariu la Epistola întîi a apostolului Petru*
Pr. Brent. Amos	*Prefață la scrierea lui Johann Brenz* Prezentarea lui Amos
Pr. op. lat.	*Prefață la operele sale în latină*
Pred.	*Predici [Predigten]*
Pred. 2 Mos.	*Predici la Exod*
Ps. 51	*Comentariu la Psalmul 51*
Ps. 90	*Comentariu la Psalmul 90*
Ps. 147	*Comentariu la Psalmul 147*
Ps. grad.	*Comentarii la cei 15 Psalmi ai treptelor [In quindecim psalmos graduum commentarii]*
Res. disp. indulg.	*Hotărîri la disputa privind valoarea indulgențelor*
Res. Lips.	*Hotărîri cu privire la afirmațiile sale de la disputa de la Leipzig*
Res. pot. pap.	*Hotărîre privind puterea papei*
Rom.	*Scholie la Epistola către Romani*

Schmal. Art.	*Articolele de la Smalcald*
Serm. poen.	*Predică despre penitenţă*
Serm. sacr.	*Predică despre Sfintele Taine*
Serv. arb.	*Sclavia voinţei [De servo arbitrio]*
Stras.	*Scrisoare către creştinii din Strasbourg*
Sup. ann.	*Socotirea anilor lumii [Supputatio annorum mundi]*
Symb.	*Cele trei simboluri sau crezuri*
Thes. antinom.	*Teze împotriva antinomienilor*
Ti.	*Discuţie convivială [Tischreden]*
Vor. N. T.	*Prefeţe la Noul Testament [Vorreden zum Neuen Testament]*
Wied.	*Despre rebotezare [Von der Wiedertaufe]*
Worm.	*Dieta din Worms*
Wort.	*Despre faptul că aceste cuvinte ale lui Hristos, „Acesta este trupul Meu", încă mai opun rezistenţă fanaticilor*
Zn. Geb.	*Comentariu la cele zece porunci [Auslegung der zehn Gebote]*
Lymp.	Balthasar Lympus
Madr.	Cristoforo Madruzzo
Marb. art.	*Articolele de la Marburg*
Mars. Pad.	Marsilius de Padova
Def. min.	*Defensor minor (Defensor pacis) Apărător al păcii*
Mart.	Braccio Martelli
Martn. *Sum. op.*	Matthias Martinius. *Summa operelor [Summa operum, seu Commentarius in legem duarum divinarum tabularum].* Bremen, 1612
Mass. *Diar.*	Angelo Massarelli. *Însemnări*
Mat. Crac.	Matei de Cracovia
Josn.	*Josniciile Curiei romane*
Matt. Mayn.	Matteus Maynage [Matthaeus Meynage]
Avis.	*Recomandare*
Maz.	Lorenzo Mazochi
Mel.	Philip Melanchthon
An.	*Despre suflet [De anima]*
Annot. Rom.	*Adnotări la Epistola către Romani*
Cat. puer.	*Catehismul copiilor [Catechesis puerilis]*
Coen.	*Opinii ale mai multor autori din vechime despre Cina Domnului [Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini]*
Comm. Rom.	*Comentariu la Epistola către Romani*
Disp. part. poen.	*Dispută despre părţi ale penitenţei*
Doct. Paul.	*Despre studierea doctrinei pauline*
Ep.	*Epistole*
Ev. In.	*Prezentare a Evangheliei după Ioan*
Eccl.	*Despre Biserică şi autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu*
Enarr. Rom.	*Prezentare a Epistolei către Romani [Enarratio epistolae Pauli ad Romanos]*
Enarr. Symb. Nic.	*Prezentare a Crezului de la Niceea [Enarratio Symboli Niceni]*
Explic. Symb. Nic.	*Explicare a Crezului de la Niceea [Explicatio Symboli Niceni]*
Loc.	*Teme teologice*
Post.	*Comentarii biblice*
Pot. pap.	*Tratat despre puterea şi primatul papei*
Ref. abus. coen.	*Respingere a abuzurilor legate de Cina Domnului [Refutatio abusuum coenae Domini]*
Thes. bacc.	*Teze pentru licenţiaţi*

Torg. art.	*Articolele de la Torgau*
Men. *Gerecht.*	Justus Menius. *Dreptatea [Gerechtigkeit].* Erfurt, 1552
Menn.	Menno Simons
Bek.	*Confesiune [Bekentenisse]*
Belyd.	*Despre Treime [Een vermanende belydninge, van den drieenigen, eeuwigen, ende waren Gott]*
Chr. gl.	*Despre adevărata credinţă creştină [Van het rechte Christen Geloove]*
Doop.	*Explicare a botezului creştin [Verklaringe des christelycken Doopsels]*
Excom.	*Excomunicare*
Fund.	*Fundamentul doctrinei creştine*
Geest. Ver.	*Despre renaşterea spirituală [Van die Geestelijke Verrijsenisse]*
Gell. Fab.	*Replică adresată lui Gellius Faber*
Jan. Leyd.	*Împotriva lui Ioan de Leiden*
Las.	*Confesiune împotriva lui Jan Łaski*
Nw. Geb.	*Despre noua naştere [Van de Nieuwe Geboorte]*
Ont.	*Scuză şi replică [Ontschuldinge ende verantwoordinge]*
Oors.	*Raţiunea mea [De Oorsake, waerom dat ich Menno Symons niet af en late te Leeren, ende to Schrijven]*
Ps. 25.	*Meditaţie pe marginea Psalmului 25*
Sup.	*Rugă*
Verm.	*Mustrare [Een lieflycke Vermaninge of Onderwysinge]*
Mentz.	Balthasar Mentzer
Thes. theol.	*Teze teologice.* Giessen, 1612
Milt. *Par. L.*	John Milton. *Paradisul pierdut*
Mir.	Bartholomaeus de [Carranza] Miranda
Mol.	Louis Molina
Conc.	*Armonia dintre liberul arbitru şi darurile harului [Liberi arbitrii cum gratiae donis ... concordia]*
Grat.	*Tratat despre har*
Praed.	*Despre predestinare*
Sum. haer. maj.	*Prezentare detaliată a ereziilor [Summa haeresium major]*
Mont.	Giovanni Maria Ciocchi del Monte [Papa Iulius III]
Mor.	Thomas Morus
Apol.	*Apologie*
Bod.	*Tratat despre Trupul binecuvîntat*
Comf.	*Dialog spre mîngîiere împotriva durerii*
Her.	*Dialog cu privire la erezii*
Luth.	*Răspuns către Luther*
Pass.	*Tratat despre patimi*
Trist.	*Despre tristeţea lui Hristos [De tristitia Christi]*
Tyn.	*Împotriva răspunsului lui Tyndale*
Morl.	Joachim Mörlin
Leg.	*A treia utilizare a legii [Disputationes tres pro tertio usu legis]*
Obed.	*Ideea că deplina respectare a legii este necesară mîntuirii*
Resp. Pont.	*Răspuns către Pontanus*
Mrl.	Joannes Morellus [Massarello]
Pecc. orig.	*Despre păcatul originar [De peccato originali]*
Mrtr.	Coriolanus Martiranus Consentinus
Mus. *Utraq.*	Johann Musaeus. *Despre împărtăşirea sub ambele specii [De communione sub utraque specie].* Jena, 1654

Muss.	Cornelio Musso
Myl.	Georgius Mylius
Naus.	Friedrich Nausea [Grau]
Cateh. cat.	*Catehismul catolic.* Viena, 1542
Misc.	*Miscellanea*
Nav.	Andreas Navarra
Nicol. Bisk.	Nicolae Biskupec [Mikulas Biskupec z Pelhřimova]
Nicol. Cl.	Nicolas de Clémange
Ruin eccl.	*Despre distrugerea şi restaurarea Bisericii*
Nicol. Cus.	Nicolaus Cusanus
Abscond.	*Despre Dumnezeul ascuns [De deo abscondito]*
Alchor.	*Examinarea Coranului [Cribratio Alchoran]*
Apol.	*Apologia ignoranţei docte*
Conc. cath.	*Concordatul catolic*
Dat. Patr. lum.	*Despre darul Tatălui Luminii [De dato patris luminum]*
Doct. ign.	*Despre ignoranţa doctă [De docta ignorantia]*
Ep.	*Epistole*
Ep. In. Seg.	*Epistolă către Ioan de Segovia*
Fil.	*Despre filiaţia Fiului*
Gen.	*Despre Geneză*
Pac. fid.	*Reconciliere între religiile lumii [De pace fidei]*
Poss.	*Despre posibilitatea şi fiinţarea în Dumnezeu [De possest]*
Quaer.	*Despre căutarea lui Dumnezeu [De quaerendo deum]*
Sap.	*Despre înţelepciune [Idiota de sapientia]*
Serm.	*Predici*
Ult.	*Ipoteză în legătură cu ultimele zile [Conjectura de ultimis diebus]*
Vis.	*Despre înţelepciunea lui Dumnezeu*
Nicol. Dr.	Nicolae de Dresda [Mikuláš Drášdanský]
Utraq.	*Apologia împărtăşirii laicilor sub ambele specii [Apologia pro communione plebis sub utraque specie]*
Nun. *Conc.*	Diego Nuño. *Judecata lui Molina. „Armonie" [Censura de la Concordia de Molina]*
Ob. Phil. *Bek.*	Obbe Philipsz. *Confesiune [Bekentenisse]*
Oec.	Johannes Oecolampadius
Antisyn.	*Replică faţă de* Syngramma *clerului şvab [Antisyngramma]. Zürich, 1526*
Bill. Ant.	*Replică la prefaţa lui Luther la* Syngramma *[Billiche Antwurt... uff D. M. Luthers Bericht des Sakraments].* Basel, 1526
Conf.	*Despre faptul că spovedania nu este împovărătoare pentru creştini.* Basel, 1521
Corp.	*Adevărata interpretare a cuvintelor Domnului, „Acesta este Trupul Meu" [De Genuina verborum Domini, „Hoc est corpus meum"... Expositio].* Basel, 1525
Dial.	*Dialog despre ceea ce vechii învăţaţi ai Bisericii, atît latini, cît şi greci, au crezut în legătură cu Euharistia.* Heidelberg, 1572 [1530]
Dign. Euch.	*Despre demnitatea Euharistiei.* Zürich, 1526
Ev. In.	*Adnotări pe marginea Evangheliei după Ioan.* Basel, 1533
Luth.	*Părerea despre Doctor Martin Luther.* N. p., 1521
Mis.	*Despre faptul că interpretarea greşită dată de Dr. M. Luther cuvintelor etern valabile, „Acesta este Trupul Meu", nu poate rezista.* Basel, 1527

Resp. post.	*Al doilea răspuns adresat lui Willibald Pirckheimer [De eucharistia... responsio posterior].* Basel, 1526
Rom.	*Adnotări pe marginea Epistolei către Romani.* Basel, 1526
Theob. Bill.	*Replică adresată lui Dieboldt Billican.* Zürich, 1526
Oliv.	Pierre de Jean Olivi
Infall.	*Despre infailibilitatea pontifului roman*
Post. Joh.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Ren. pap.	*Despre lepădarea de sine a papei*
Opic. Can.	Opicinus de Canistris
Spir. imp.	*Despre întîietatea imperiului spiritual*
Ord. Zür.	*Ordinul creştin de la Zürich*
Osndr.	Andreas Osiander
Apol.	*Apologia.* N. p., 1545
Conject.	*Ipoteză cu privire la ultimele zile.* Nürnberg, 1544
Hild.	*Profeţia Sfintei Hildegard cu privire la papistaşi.* N. p., 1527
Mar.	*Relatare despre Colocviul de la Marburg.* [Augsburg], 1529
Schatz.	*Împotriva lui Caspar Schatzgeyer.* Nürnberg, 1525
Ott.	Luciano degli Ottoni
Pach.	Pedro Pacheco
Paen. Med.	*Îndreptar de pocăinţă milanez [Paenitentiale Mediolanense]*
Pasc.	Blaise Pascal
Aug.	*Opinii aparţinînd Sfîntului Augustin, pelagienilor şi lui Calvin cu privire la problema harului*
Pens.	*Pensées*
Poss. com.	*Despre posibilitatea poruncilor*
Prob. gr.	*Prezentare sumară a problemei harului*
Prov.	*Scrisori provinciale*
Pasch.	Angelus Paschalis Illyricus
Patav. *Just.*	Christophorus Patavinus. *Despre îndreptăţire*
Paul. III.	Papa Paul al III-lea
Init.	*Initio nostri hujus Pontificatus*
Paul. IV.	Papa Paul al IV-lea [Johannes Petrus Carafa]
Luth. haer.	*Despre reprimarea ereziei luteranilor şi reformarea Bisericii*
Paul. V. *Form.*	Papa Paul al V-lea. *Formulă pentru încheierea disputei despre auxiliarele harului*
Pch.	Andrew Poach
Def.	*Pledoarie*
Ep.	*Epistole*
Resp.	*Replică [adresată lui Mörlin]*
Per. *Trad.*	Martin Pérez de Ayala. *Despre tradiţiile divine, apostolice şi bisericeşti.* Köln, 1562
Perf. am.	*Tratat despre iubirea desăvîrşită [Tractatus de perfecto amore]*
Pet.	Petrarca
Fam.	*Scrisori către apropiaţi [Familiares]*
Ign.	*Despre propria lui ignoranţă şi despre a multor altora*
Ot. rel.	*Despre odihna credincioşilor [De otio religioso]*
Secr.	*Secretul meu*
Sen.	*Scrisori din anii senectuţii [Seniles]*
Petr. Aur.	Petrus Aureolus
Comm.	*Comentariu pe marginea întregii Biblii [Aurea ac pene divina totius sacre pagine commentaria].* Veneţia, 1507

Reper.	*Replică adresată adversarului nevinovăţiei Maicii lui Dumnezeu [Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei]*
Sent.	*Comentariu la Sentinţe*
Tract.	*Tratat despre zămislirea Preasfintei Fecioare Maria*
Petr. Br.	Peter de Bruxelles
Petr. Brun.	Peter Bruneti
Act. conc. Bas.	*Documentele Conciliului de la Basel*
Petr. Cand.	Petrus de Candia [Antipapa Alexandru al V-lea]
Immac.	*Tratat despre imaculata concepţie*
Petr. Cell.	Petrus de Celle
Ep.	*Epistole*
Petr. Lut.	Petrus de Lutra [Kaiserlautern]
Lig. frat.	*O alianţă frăţească [Liga fratrum]*
Pont. emin.	*Despre eminenţa suveranului pontif*
Petr. Pal.	Petru de La Palu [Paludanus]
Pot. pap.	*Tratat despre puterea papei*
Petr. Verb.	Petrus de Verberia
Brd.	*Declaraţie a credinţei Sfîntului Bernard cu privire la Fecioara Maria* [1338]. Mainz [1490]
Pez. *Lib.arb.*	Christoph Pezel. *Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Pg.	Alberto Pighi
Cont.	*Explicarea controverselor cu care se confruntă acum credinţa şi religia lui Hristos.* 2 vol. Veneţia, 1541
Mosc.	*Despre Moscova, către papa Clement al VII-lea.* Veneţia, 1543
Pgn.	Sebastiano Pighino
Pi. V. *Ex. om.*	Papa Pius V. *Ex omnibus afflictionibus*
Pinar.	Antonius Frexius Pinaroliensis
Pisc.	Johannes Piscator [Fischer]
Grat.	*Tratat despre harul lui Dumnezeu.* Herborn, 1614
Praed.	*Dispută teologică despre predestinare.* Ediţia a 2-a. Herborn, 1598
Pol.	Reginald Pole
Conc.	*Despre Conciliu.* Roma, 1562
Disc. pac.	*Discurs despre pace [Discorso di pace].* [Roma, 1555]
Ep.	*Epistole*
Henr. VIII.	*Către Henric al VIII-lea.* Roma, 1536
Just.	*Tratat despre îndreptăţire.* Louvain, 1569
Sum. pont.	*Despre suveranul pontif.* Louvain, 1569
Test.	*Un testament cu adevărat creştin.* [N.p.], 1559
Polan.	Amandus Polanus de Polansdorf
Syntag.	*Sistem de teologie creştină [Syntagma theologiae Christianae].* Geneva, 1617
Prael. Germ. *Ep.*	Prelaţii din Germania. *Epistole*
Příb. *Tract.*	Joannes de Příbram. *Tratat despre Euharistie împotriva lui Nicolae, falsul episcop al taboriţilor*
Prof. fid. Franc.	*Mărturisire de credinţă catolică a Bisericii exilaţilor din Frankfurt*
Prosp. *Auct.*	Prosper de Aquitania. *Declaraţii oficiale ale Scaunului apostolic cu privire la harul divin şi liberul arbitru [Praeteritorum episcoporum sedis apostolicae auctoritates de gratia dei et libero voluntatis arbitrio]*
Ptol. Luc.	Bartolomeu de Lucca [Ptolemaeus de Lucca]

Ann.	*Anale*
Det. comp.	*Precizare concisă a jurisdicției imperiului*
Quen. *Theol.*	Johann Andreas Quenstedt. *Teologie didactico-polemică.* 2 vol., Leipzig, 1715
Ramb. Bol.	Rambert de Bologna
Apol. ver.	*Apologie pentru adevărul împotriva aşa-numitului „Corruptorium" [Apologeticum veritatis contra corruptorium]*
Rav.	Ottaviano Raverta
Rdly.	Nicholas Ridley
Br. decl.	*O scurtă mărturisire a Cinei Domnului*
Conf. Ltmr.	*Dialoguri cu Hugh Latimer*
Ep.	*Epistole*
Imag.	*Tratat despre cultul imaginilor*
Lam.	*Lamentație plină de milă cu privire la starea jalnică a Bisericii în Anglia*
Raj. *Post.*	Mikolaj Rej. *Comentarii biblice*
Remon.	*Mustrare*
Rep. Anh.	*Repetiția de la Anhalt*
Resp. Lib. Ratis.	*Răspunsuri la „Acordul de la Regensburg" [Responsiones ad Librum Ratisbonensem]*
Rich. S. Laur.	Richard de Saint Lawrence
Laud. Mar.	*Spre slava Preasfintei Fecioare Maria*
Robt. Bas.	Robert de Basevorn
Form. praedic.	*Forma propovăduirii [Forma praedicandi]*
Robt. Orf.	Robert de Orford [de Colletorto]
Corr.	*Correctorium*
Repr. Aeg.	*Mustrare a lui Aegidius de Roma*
Rog.	Thomas Rogers
Cath. Doct.	*Doctrina catolică a Bisericii Angliei*
Roll.	Robert Rollock
Voc. eff.	*Tratat despre vocația efectivă.* Edinburgh, 1597
Rov.	Philos Roverella de Ferrara
Rup. *Matt.*	Rupert de Deutz. *Comentariu la Evanghelia după Matei*
Sad.	Jacopo Sadoleto
Genev.	*Către genevezi*
Orat.	*Discurs*
Sal.	Juan de Salazar
Salm.	Alfonso Salmerón
Sanfel.	Tommaso Sanfelice
Sarac.	Giovanni Michele Saraceni
Sarr.	Petrus Sarra
Schatz.	Kaspar Schatzgeyer
Scrut.	*Cercetare a Sfintei Scripturi*
Seg.	Ioan de Segovia
Diff.	*Probleme ridicate de către ambasadorii Sfîntului Conciliu de la Basel*
Diff. pot.	*Despre deosebirea dintre puteri*
Eccl.	*Despre sfințenia de neclintit a Bisericii [De insuperabili sanctitate ecclesiae]*
Gabr.	*Justificare a sentinței pronunțate împotriva lui Gabriele [Condulmaro], fostul papă Eugeniu al IV-lea*
Gl. Eug.	*Glosă pe marginea bulei fostului papă Eugeniu*

Jaroslav Pelikan (1923-2006), teolog luteran convertit la ortodoxie în 1997. Sub îngrijirea sa a fost publicată, între 1955 şi 1971, lucrarea monumentală în douăzeci de volume *Luther's Works*, dedicată teologiei lui Martin Luther. A fost profesor emerit la Universitatea Yale, membru de onoare al Fundaţiei Carnegie pentru Perfecţionarea Învăţămîntului, preşedinte al Academiei Americane de Arte şi Ştiinţe, editor la Encyclopaedia Britannica. În noiembrie 2004 i s-a decernat „Premiul John W. Kluge pentru întreaga activitate în slujba Ştiinţelor Umaniste", acordat de Biblioteca Congresului SUA. De acelaşi autor: *From Luther to Kierkegaard*, 1950; *Development of Christian Doctrine*, 1969; *The Vindication of Tradition*, 1984; *Jesus Through the Centuries*, 1985; *Imago Dei*, 1990; *Christianity and Classical Culture*, 1993; *Faust the Theologian*, 1995; *Mary Through the Centuries*, 1996; *The Reformation of the Bible / The Bible of the Reformation*, 1996. Lucrări traduse în limba română: *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, Humanitas, 1998; *Iisus de-a lungul secolelor*, Humanitas, 2000.

Lector: Alexander Baumgarten
Coordonator de proiect: Ioan-Florin Florescu

Contribuţia traducătorilor:

Silvia Palade – „Prefaţă", „Surse principale", „Definirea Reformei", capitolele 1-4
Mihai-Silviu Chirilă – capitolele 5-7

www.polirom.ro

Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*

4. Reformation of Church and Dogma (1300-1700)

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

PELIKAN, JAROSLAV

Tradiţia creştină: o istorie a dezvoltării doctrinei / Jaroslav Pelikan; trad. de Silvia Palade. - Iaşi: Polirom, 2004 -

5 vol.

ISBN: (10) 973-681-653-2

Vol. 4: Reformarea Bisericii şi a dogmei (1300-1700) / trad. şi note de Silvia Palade şi Mihai-Silviu Chirilă. - 2006. - Bibliogr. - Index. -
ISBN: (10) 973-46-0451-1; ISBN (13) 978-973-46 -0451-7

I. Palade, Silvia (trad.)
II.Buga, Nicolai (trad.)
III. Chirilă, Mihai-Silviu (trad.)

23
28(091)

Printed in ROMANIA

Jaroslav Pelikan

TRADIŢIA CREŞTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

IV

Reformarea Bisericii şi a dogmei (1300-1700)

Traducere şi note de Silvia Palade şi Mihai-Silviu Chirilă

POLIROM
2006

Cuprins

Notă asupra ediției

Pentru citatele biblice din prezenta ediție s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediția *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1991. Numerotarea psalmilor urmează această ediție, diferind de cea din ediția în limba engleză. Pentru citatele din *Vechiul Testament* care aveau în original mențiunea (LXX) s-au folosit volumele apărute pînă acum din ediția Septuaginta, Polirom – Colegiul „Noua Europă", 2004-2006. Alte citate biblice care aveau mențiunea (LXX) sau (Vulg.) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Cărțile biblice din care s-a tradus după ediția Septuagintei au fost denumite în funcție de această ediție (de exemplu, Geneza, Proverbe, Micheia, Baruch).

Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile românești consacrate.

Numele autorilor antici au fost redate respectîndu-se forma lor consacrată în limba română, fiind transliterate numele mai puțin cunoscute.

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Acest al patrulea volum din *Tradiția creștină* m-a readus la perioada din istoria doctrinei creștine cu care mi-am început activitatea de cercetare: dizertația mea din 1946 avea ca obiect relațiile doctrinare dintre Reforma husită din veacul al XV-lea și Reforma luterană din veacul al XVI-lea; primul meu articol științific, din anul 1947, avea ca temă gîndirea unui teolog al ortodoxiei protestante din secolul al XVII-lea; iar prima mea carte, din 1950, descria legăturile dintre teologie și filozofie în epoca Reformei și în perioada care i-a urmat. Chiar și atunci, desigur, eram conștient de nenumăratele moduri în care gîndirea Reformei reflectă vocabularul și tiparele de gîndire ale perioadei patristice și ale celei medievale. Însă abordînd doctrinele Reformei, acum, după ce am urmărit în detaliu evoluția doctrinară a acelor perioade, conștientizez din ce în ce mai mult importanța înțelegerii veacului al XVI-lea în lumina continuității și discontinuității sale cu istoria doctrinei Bisericii începând din veacul al II-lea. În ciuda declarațiilor lor solemne cu privire la *sola Scriptura*, adepții Reformei au arătat că *Scriptura* nu a fost niciodată *sola*. Mai mult, i-aș îndemna pe cititorii prezentului volum să considere la modul cel mai serios contextul acestuia ca facînd parte din istoria tradiției creștine.

Cred că s-ar cuveni de asemenea să explicăm relația dintre volumul de față și cel care urmează și totodată încheie această carte. Periodizarea unei relatări istorice este întotdeauna arbitrară; ca să nu mai vorbim de faptul că nici evenimentele prezentate nu se află întotdeauna în deplină concordanță cu precizia titlului sau a cuprinsului cărții respective. Așa cum indică ultimul capitol al acestui volum, relatarea din volumul 5 va începe cu pietismul, puritanismul și jansenismul, care, împreună cu evoluțiile contemporane din Ortodoxia răsăriteană, au ilustrat „criza ortodoxiei atît în Răsărit, cît și în Apus". De aceea, semnificația doctrinară a acestor mișcări, doar sugerată în volumul de față, va fi pe larg dezbătută în volumul următor (chiar dacă un număr considerabil de izvoare datează din perioada anterioară anului 1700). Încă o dată, ceea ce va determina selectarea și modul de prezentare a acestor mișcări va fi contextul din cadrul istoriei tradiției creștine.

O altă caracteristică a prezentului volum care ar trebui explicată este de natură bibliografică. Tocmai în epoca de care

ne ocupăm aici a fost inventat tiparul şi, prin urmare, pentru prima dată în această lucrare publicarea unei cărţi în formă tipărită se putea realiza în timpul vieţii autorului. În cazul multora dintre autorii citaţi, acea primă ediţie a fost însă şi ultima. După cum reiese din lista care cuprinde „Autori şi scrieri", am inclus ediţiile respective în această listă şi nu în „Ediţii şi colecţii", fapt care ar fi fost nepotrivit şi pedant. Aceasta este şi epoca din istoria Occidentului cînd numele de familie au început să intre în vocabularul curent: cu toate că era adesea numit „Doctorul Martin", reformatorul german era – şi este – menţionat de obicei cu numele de „Martin Luther". Am încercat să ţin seama de această schimbare atunci cînd am conceput abrevierile din lista cu „Autori şi scrieri". Deşi, cu siguranţă, nu am enumerat nici pe departe toate sursele pe care le-am citit, am inclus totuşi în această listă anumite surse care nu au fost citate în note. În ceea ce priveşte traducerea citatelor mi-am îngăduit libertatea, aşa cum am făcut-o pe parcursul întregii lucrări, de a adopta şi de a adapta traduceri, inclusiv pe cele care îmi aparţin, fără alte menţiuni. Dat fiind că acesta este primul volum care cuprinde un număr semnificativ de surse în limba engleză, trebuie să fac precizarea că am transpus cele mai multe dintre aceste surse în limbajul şi ortografia secolului XX.

Nu îmi mai rămîne decît să-mi exprim recunoştinţa pentru tot sprijinul pe care l-am primit şi fără de care nu aş fi putut scrie niciodată această carte. Diferitele prelegeri susţinute în Statele Unite, Canada, Europa şi Australia mi-au oferit ocazia să prezint mare parte din acest material în faţa unui auditoriu înainte de a-l da în mod irevocabil spre tipărire; între acestea, îngăduiţi-mi să evidenţiez Prelegerile Gauss susţinute la Universitatea Princeton, care mi-au permis (şi m-au obligat) să definitivez expunerea a ceea ce alcătuieşte acum capitolul al doilea. Ca o ironie, cu cît mă apropii mai mult de prezent, cu atît sînt mai dispersate sursele. De aceea, a sporit numărul bibliotecilor pe care a trebuit să le vizitez, la fel ca şi recunoştinţa mea faţă de directorii şi personalul acestora: Universitatea catolică a Americii, Universitatea din Chicago, Seminarul Teologic Concordia din Saint Louis, Biblioteca Folger Shakespeare, Universitatea Harvard, Universitatea din Iowa, Biblioteca Congresului, Seminarul Teologic Luteran din Philadelphia, Biblioteca Publică din New York, Universitatea Notre Dame, Universitatea Oxford, cu precădere Biblioteca Bodleiană, Universitatea din Pennsylvania, Seminarul Teologic Princeton, Universitatea Princeton, Universitatea Stanford, Universitatea din Toronto, inclusiv Institutul Pontifical de Studii Medievale, Seminarul Teologic Union din New York, Biblioteca Apostolica Vaticana, Universitatea Yale şi Biblioteca Centrală din Zürich. Mulţumirile mele se îndreaptă de asemenea către Ruth Mazo, care m-a ajutat la verificarea referinţelor din primele două capitole, şi către Mary Whitney, care a dactilografiat primele cinci capitole.

Surse principale

Autori şi scrieri

Ab. Hris.	Abatele Hrisostom de Gaeta
Aeg. Carl. *Pun.*	Aegidius Carlerii. *Despre pedepsirea păcatelor publice*
Aeg. Per. *Infid.*	Aegidius de Perugia. *Împotriva celor care sînt necredincioşi, nesupuşi şi răzvrătiţi împotriva Sfintei Biserici Romane şi a suveranului pontif*
Aeg. Rom.	Aegidius Romanus
An.	*Comentariu la Aristotel „De anima".* Veneţia, 1496-1497
Art. fid.	*Despre mărturisirile de credinţă.* Napoli, 1525
Cant.	*Comentariu la Cîntarea Cîntărilor.* Siena, 1602
Char.	*Despre caracterul sacramental.* Roma, 1555
Cog. ang.	*Despre cunoaşterea îngerilor.* Veneţia, 1503
Corp.	*Teoreme despre trupul lui Hristos.* Bologna, 1481
Eccl. pot.	*Puterea Bisericii sau a suveranului pontif*
Err. phil.	*Greşelile filozofilor*
Mens. ang.	*Măsura îngerilor*
Praed.	*Predestinare, preştiinţă, paradis şi iad.* Napoli, 1525
Ps. 44	*Tratat despre Psalmul 44 [45].* Padova, 1553
Quest. met.	*Întrebări metafizice.* Veneţia, 1501
Quodlib.	*Quodlibeta.* Louvain, 1646
Reg. princ.	*Despre guvernarea principilor [De regimine principum].* Augsburg, 1473
Ren. pap.	*Renunţarea papei.* Roma, 1554
Res. mort.	*Despre învierea morţilor*
Rhet.	*Comentariu la Aristotel. „Retorica".* Veneţia, 1515
Rom.	*Comentariu la Romani.* Roma, 1555
Sent.	*Comentariu la Sentinţe.* Ediţie reeditată. Frankfurt, 1968
Ps. Alb. M. *Mar.*	Pseudo-Albertus Magnus. *Despre Fecioara Maria*
Aleand.	Girolamo Aleandro
Conv. conc.	*Despre convocarea unui conciliu*
Alex. S. Elpid.	Alexandru de San Elpidio
Eccl. pot.	*Puterea Bisericii.* Torino, 1494
All.	Pierre D'Ailly
Curs. Bibl.	*Curs despre Biblie [Principium in cursum Bibliae]*
Domin.	*Stăpînire legitimă*
Emend. eccl.	*Îndreptarea Bisericii*
Ep. Jo. XXIII.	*Epistolă către Papa Ioan al XXIII-lea*
Ext. schism.	*Nimicirea schismei*
Fals. proph.	*Falşi profeţi*

Notă asupra ediției

Pentru citatele biblice din prezenta ediție s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediția *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1991. Numerotarea psalmilor urmează această ediție, diferind de cea din ediția în limba engleză. Pentru citatele din *Vechiul Testament* care aveau în original mențiunea (LXX) s-au folosit volumele apărute pînă acum din ediția Septuaginta, Polirom – Colegiul „Noua Europă", 2004-2006. Alte citate biblice care aveau mențiunea (LXX) sau (Vulg.) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Cărțile biblice din care s-a tradus după ediția Septuagintei au fost denumite în funcție de această ediție (de exemplu, Geneza, Proverbe, Micheia, Baruch).

Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile românești consacrate.

Numele autorilor antici au fost redate respectîndu-se forma lor consacrată în limba română, fiind transliterate numele mai puțin cunoscute.

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Acest al patrulea volum din *Tradiția creștină* m-a readus la perioada din istoria doctrinei creștine cu care mi-am început activitatea de cercetare : dizertația mea din 1946 avea ca obiect relațiile doctrinare dintre Reforma husită din veacul al XV-lea și Reforma luterană din veacul al XVI-lea; primul meu articol științific, din anul 1947, avea ca temă gîndirea unui teolog al ortodoxiei protestante din secolul al XVII-lea; iar prima mea carte, din 1950, descria legăturile dintre teologie și filozofie în epoca Reformei și în perioada care i-a urmat. Chiar și atunci, desigur, eram conștient de nenumăratele moduri în care gîndirea Reformei reflectă vocabularul și tiparele de gîndire ale perioadei patristice și ale celei medievale. Însă abordînd doctrinele Reformei, acum, după ce am urmărit în detaliu evoluția doctrinară a acelor perioade, conștientizez din ce în ce mai mult importanța înțelegerii veacului al XVI-lea în lumina continuității și discontinuității sale cu istoria doctrinei Bisericii începând din veacul al II-lea. În ciuda declarațiilor lor solemne cu privire la *sola Scriptura*, adepții Reformei au arătat că *Scriptura* nu a fost niciodată *sola*. Mai mult, i-aș îndemna pe cititorii prezentului volum să considere la modul cel mai serios contextul acestuia ca facînd parte din istoria tradiției creștine.

Cred că s-ar cuveni de asemenea să explicăm relația dintre volumul de față și cel care urmează și totodată încheie această carte. Periodizarea unei relatări istorice este întotdeauna arbitrară; ca să nu mai vorbim de faptul că nici evenimentele prezentate nu se află întotdeauna în deplină concordanță cu precizia titlului sau a cuprinsului cărții respective. Așa cum indică ultimul capitol al acestui volum, relatarea din volumul 5 va începe cu pietismul, puritanismul și jansenismul, care, împreună cu evoluțiile contemporane din Ortodoxia răsăriteană, au ilustrat „criza ortodoxiei atît în Răsărit, cît și în Apus". De aceea, semnificația doctrinară a acestor mișcări, doar sugerată în volumul de față, va fi pe larg dezbătută în volumul următor (chiar dacă un număr considerabil de izvoare datează din perioada anterioară anului 1700). Încă o dată, ceea ce va determina selectarea și modul de prezentare a acestor mișcări va fi contextul din cadrul istoriei tradiției creștine.

O altă caracteristică a prezentului volum care ar trebui explicată este de natură bibliografică. Tocmai în epoca de care

ne ocupăm aici a fost inventat tiparul și, prin urmare, pentru prima dată în această lucrare publicarea unei cărți în formă tipărită se putea realiza în timpul vieții autorului. În cazul multora dintre autorii citați, acea primă ediție a fost însă și ultima. După cum reiese din lista care cuprinde „Autori și scrieri", am inclus edițiile respective în această listă și nu în „Ediții și colecții", fapt care ar fi fost nepotrivit și pedant. Aceasta este și epoca din istoria Occidentului cînd numele de familie au început să intre în vocabularul curent: cu toate că era adesea numit „Doctorul Martin", reformatorul german era – și este – menționat de obicei cu numele de „Martin Luther". Am încercat să țin seama de această schimbare atunci cînd am conceput abrevierile din lista cu „Autori și scrieri". Deși, cu siguranță, nu am enumerat nici pe departe toate sursele pe care le-am citit, am inclus totuși în această listă anumite surse care nu au fost citate în note. În ceea ce privește traducerea citatelor mi-am îngăduit libertatea, așa cum am făcut-o pe parcursul întregii lucrări, de a adopta și de a adapta traduceri, inclusiv pe cele care îmi aparțin, fără alte mențiuni. Dat fiind că acesta este primul volum care cuprinde un număr semnificativ de surse în limba engleză, trebuie să fac precizarea că am transpus cele mai multe dintre aceste surse în limbajul și ortografia secolului XX.

Nu îmi mai rămîne decît să-mi exprim recunoștința pentru tot sprijinul pe care l-am primit și fără de care nu aș fi putut scrie niciodată această carte. Diferitele prelegeri susținute în Statele Unite, Canada, Europa și Australia mi-au oferit ocazia să prezint mare parte din acest material în fața unui auditoriu înainte de a-l da în mod irevocabil spre tipărire; între acestea, îngăduiți-mi să evidențiez Prelegerile Gauss susținute la Universitatea Princeton, care mi-au permis (și m-au obligat) să definitivez expunerea a ceea ce alcătuiește acum capitolul al doilea. Ca o ironie, cu cît mă apropii mai mult de prezent, cu atît sînt mai dispersate sursele. De aceea, a sporit numărul bibliotecilor pe care a trebuit să le vizitez, la fel ca și recunoștința mea față de directorii și personalul acestora: Universitatea catolică a Americii, Universitatea din Chicago, Seminarul Teologic Concordia din Saint Louis, Biblioteca Folger Shakespeare, Universitatea Harvard, Universitatea din Iowa, Biblioteca Congresului, Seminarul Teologic Luteran din Philadelphia, Biblioteca Publică din New York, Universitatea Notre Dame, Universitatea Oxford, cu precădere Biblioteca Bodleiană, Universitatea din Pennsylvania, Seminarul Teologic Princeton, Universitatea Princeton, Universitatea Stanford, Universitatea din Toronto, inclusiv Institutul Pontifical de Studii Medievale, Seminarul Teologic Union din New York, Biblioteca Apostolica Vaticana, Universitatea Yale și Biblioteca Centrală din Zürich. Mulțumirile mele se îndreaptă de asemenea către Ruth Mazo, care m-a ajutat la verificarea referințelor din primele două capitole, și către Mary Whitney, care a dactilografiat primele cinci capitole.

Surse principale

Autori şi scrieri

Ab. Hris.	Abatele Hrisostom de Gaeta
Aeg. Carl. *Pun.*	Aegidius Carlerii. *Despre pedepsirea păcatelor publice*
Aeg. Per. *Infid.*	Aegidius de Perugia. *Împotriva celor care sînt necredincioşi, nesupuşi şi răzvrătiţi împotriva Sfintei Biserici Romane şi a suveranului pontif*
Aeg. Rom.	Aegidius Romanus
An.	*Comentariu la Aristotel „De anima".* Veneţia, 1496-1497
Art. fid.	*Despre mărturisirile de credinţă.* Napoli, 1525
Cant.	*Comentariu la Cîntarea Cîntărilor.* Siena, 1602
Char.	*Despre caracterul sacramental.* Roma, 1555
Cog. ang.	*Despre cunoaşterea îngerilor.* Veneţia, 1503
Corp.	*Teoreme despre trupul lui Hristos.* Bologna, 1481
Eccl. pot.	*Puterea Bisericii sau a suveranului pontif*
Err. phil.	*Greşelile filozofilor*
Mens. ang.	*Măsura îngerilor*
Praed.	*Predestinare, preştiinţă, paradis şi iad.* Napoli, 1525
Ps. 44	*Tratat despre Psalmul 44 [45].* Padova, 1553
Quest. met.	*Întrebări metafizice.* Veneţia, 1501
Quodlib.	*Quodlibeta.* Louvain, 1646
Reg. princ.	*Despre guvernarea principilor [De regimine principum].* Augsburg, 1473
Ren. pap.	*Renunţarea papei.* Roma, 1554
Res. mort.	*Despre învierea morţilor*
Rhet.	*Comentariu la Aristotel. „Retorica".* Veneţia, 1515
Rom.	*Comentariu la Romani.* Roma, 1555
Sent.	*Comentariu la Sentinţe.* Ediţie reeditată. Frankfurt, 1968
Ps. Alb. M. *Mar.*	Pseudo-Albertus Magnus. *Despre Fecioara Maria*
Aleand.	Girolamo Aleandro
Conv. conc.	*Despre convocarea unui conciliu*
Alex. S. Elpid.	Alexandru de San Elpidio
Eccl. pot.	*Puterea Bisericii.* Torino, 1494
All.	Pierre D'Ailly
Curs. Bibl.	*Curs despre Biblie [Principium in cursum Bibliae]*
Domin.	*Stăpînire legitimă*
Emend. eccl.	*Îndreptarea Bisericii*
Ep. Jo. XXIII.	*Epistolă către Papa Ioan al XXIII-lea*
Ext. schism.	*Nimicirea schismei*
Fals. proph.	*Falşi profeţi*

Indoct.	*Dacă un necunoscător al Legii lui Dumnezeu poate fi un bun conducător al Bisericii [Utrum indoctus in jure divino possit juste praeesse in ecclesiae regno]*
Inst. ut.	*Educaţie plină de foloase*
Leg.	*Dacă Biserica Sfîntului Petru se supune Legii*
Lib. creat.	*Libertatea făpturii înzestrate cu raţiune înainte şi după cădere*
Mat.	*Problema unui conciliu general*
Nec. ref.	*Necesitatea reformei*
Prop. Mont.	*Propunere împotriva lui Ioan din Montesono*
Recom.	*Recomandarea Sfintei Scripturi*
Ref. eccl.	*Reforma Bisericii*
Reg.	*Dacă Biserica Sfîntului Petru este condusă de un rege*
Serm.	*Predici.* Strasbourg, 1490
Tract.	*Tratate.* Strasbourg, 1490
Trin.	*Dacă Treimea nu poate fi împărtăşită făpturilor create*
Alst.	Johann Heinrich Alsted
Theol. cat.	*Teologie catehetică.* Frankfurt, 1616
Theol. schol.	*Teologie scolastică.* Hanau, 1618
Alt. paup.	*Tratat despre sărăcia desăvîrşită [Tractatus super altissima paupertate]*
Alt.	Johannes Altenstaig
Voc. theol.	*Vocabularul teologiei.* Hagenau, 1517
Voc. voc.	*Vocabularul cuvintelor [Vocabularius vocum].* Hagenau, 1508
Alv. Pel.	Alvaro Pelayo
Ep.	*Epistole*
Plan. eccl.	*Plîngerea Bisericii [De planctu ecclesiae]*
Ambr. Cath.	Ambrosius Catharinus Politus
Apol. ver.	*Apologia adevărului credinţei catolice şi apostolice [Apologia pro veritate]*
Clav.	*Două chei pentru deschiderea sau înţelegerea Sfintelor Scripturi [Claves duae, ad aperiendas intelligendasve Scripturas Sacras].* Lyon, 1543
Comm.	*Comentarii [Commentaria ... im omnes Divi Pauli et alias septem canonicas epistolas].* Paris, 1566
Consid.	*Despre consideraţie.* Veneţia, 1547
Excus. disp.	*Scuză pentru mărturia împotriva lui Martin.* Florenţa, 1521
Immac.	*Argumentare în favoarea imaculatei concepţii a Maicii lui Dumnezeu.* Lyon, 1542
Sac.	*Discurs despre preoţie [Oratio ... de officio et dignitate sacerdotum].* Saint Vincent, 1537
Ambr. Trav.	Ambrozie Traversari
Ep.	*Epistole şi prefeţe la traduceri*
Or. Bas.	*Discurs la Conciliul din Basel*
Or. Sig.	*Discurs rostit în faţa împăratului Sigismund*
Vers. Chrys. Prov.	*Traducere din Ioan Gură de Aur. „Despre providenţa lui Dumnezeu"*
Vers. Joh. Clim.	*Traducere din Ioan Climachus*
Vers. Joh. Mosch.	*Traducere din Ioan Moschus*
Vers. Man. Cal.	*Traducere din Manuel Calecas*
Vers. Pall.	*Traducere din Palladius. „Viaţa lui Hrisostom"*
Ames.	Guilelmus Amesius
Bell.	*Bellarmin cel descurajat [Bellarminus enervatus].* Oxford, 1629

Coron.	*Concluzie la Conferința de la Haga [Coronis ad collationem Hagiensem].* Ediţia a 6-a, Londra, 1632
Marr.	*Esența divinității.* Londra, 1642
Scrip.	*Argumentare teologică a desăvîrşirii Sfintei Scripturi.* Cambridge, 1646
Ams. *Vict.*	Nicholas Amsdorf. *Mărturie despre declarația lui Victorinus [Strigel]*
Amyr. *Thes.*	Moise Amyraut. *Teze*
And. Brd.	Andreas de Broda
Orig. Hs.	*Originile husiților*
Utraq.	*Împotriva împărtăşirii sub ambele specii a laicilor [Contra communionem plebis sub utraque specie]*
Andr. Per.	Andrei de Perugia
Ed. Bav.	*Împotriva Edictului [împăratului Ludovic al IV-lea] Bavarezul*
Andrs.	Jacobus Andreae
Ang. cat.	*Catehism anglican*
Ang. Clar.	Angelus Clarenus
Alv. Pel.	*Epistolă de răspuns către Alvaro Pelayo*
Ep.	*Epistole*
Ep. excus.	*Epistolă de justificare*
Ang. Pasch. *Trad.*	Angelus Paschalis Illyricus. *Tradiții nescrise*
Ans.	Anselm de Canterbury
Conc.	*Despre armonia preştiinței, predestinării şi harului lui Dumnezeu cu liberul arbitru [De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio]*
Cur. d. h.	*De ce s-a făcut Dumnezeu om [Cur deus homo]*
Lib. arb.	*Despre libertatea arbitrului [De libertate arbitrii]*
Ps. Ans.	Pseudo-Anselm
Concept. BVM	*Despre zămislirea Preasfintei Fecioare Maria*
Ant. P. *Conf.*	Antoninus Pierozzi. *Confesional.* Roma, 1490
Apol. conf. Aug.	*Apologia Confesiunii de la Augsburg*
Arch.	Filippo Archinto
Aret.	Benedictius Aretius
Act.	*Comentariu la Faptele Apostolilor.* Geneva, 1590
Ev.	*Comentariu la cele patru Evanghelii,* 2 vol., Geneva, 1587
Loc.	*Teme teologice.* Geneva, 1617
Arn. *Hist.*	Gottfried Arnold. *Istorie nepărtinitoare a Bisericii şi a ereticilor de la începutul Noului Testament pînă la 1688 [Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testaments bis 1688].* 2 vol. Frankfurt, 1699-1700
Art. XXXIX.	*Cele 39 de articole*
Art. Ang. (1552).	*Cele 52 de articole ale Bisericii Angliei*
Art. Ratis.	*Articolele de la Regensburg [Ratisbon]*
Ast. *Can. paen.*	Astesanus de Asti. *Canoane de penitență*
Aug.	Augustin de Hippo
Bapt.	*Despre botez împotriva donatiştilor*
Civ.	*Cetatea lui Dumnezeu [De civitate dei]*
Conf.	*Confesiuni*
Corrept.	*Despre mustrare şi har [De correptione et gratia]*
Ep.	*Epistole*
Ep. fund.	*Împotriva epistolei maniheului, numită fundamentală*

Ev. In.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Grat.	*Despre har*
Hept.	*Despre Heptateuh*
Parm.	*Împotriva Epistolei lui Parmenianus*
Pecc. merit.	*Despre merite și iertarea păcatelor [De peccatorum meritis et remissione]*
Pelag.	*Împotriva a două epistole ale pelagienilor*
Persev.	*Despre darul perseverenței*
Praed. sanct.	*Despre predestinarea sfinților [De praedestinatione sanctorum]*
Ps.	*Comentariu la Psalmi*
Serm.	*Predici*
Spir. et litt.	*Duhul și litera [De spiritu et littera]*
Trin.	*Despre Treime*
Ps. Aug.	Pseudo-Augustin
Praed. et grat.	*Predestinare și har*
Aug. Alf.	Augustin von Alfeld
Babst. Stl.	*Scaunul papal [Von dem Babstilichen Stuhl].* Leipzig, 1520
Malag.	*Cataplasma [Malagma].* Leipzig, 1520
Salv. Reg.	*Salve Regina*
Witt. Abg.	*Împotriva Dumnezeului fals de la Wittenberg, Martin Luther [Wyder den Wittenbergischen Abgot Martin Luther]*
Aug. Rom.	Augustin de Roma
Sacr. unit.	*Taina unității lui Hristos și a Bisericii*
Serm. mag.	*Predică plină de învățătură despre Ave Maria*
Aug. Tr.	Augustin [Triumphus] de Ancona
Dup. pot.	*Dubla putere a prelaților și a laicilor [De duplici potestate praelatorum et laicorum]*
Pot. coll.	*Puterea colegiului [cardinalilor] după moartea papei [De potestate collegii mortuo papa]*
Pot. eccl.	*Summa despre puterea Bisericii [Summa de potestate ecclesiae].* Augsburg, 1473
Temp.	*Despre templieri*
Aur. Rocc.	Aurelius de Rocca
Avis. Sig.	*Recomandare adresată împăratului Sigismund în timpul Conciliului de la Constanz*
Bai.	Michel Baius
Eccl.	*Despre Biserică*
Infall.	*Despre infailibilitatea pontifului Romei*
Just.	*Despre dreptate [De justitia]*
Lib. arb.	*Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Mer. op.	*Despre meritele faptelor [De meritis operum]*
Pecc. orig.	*Despre păcatul originar [De peccato originis]*
Prim. just.	*Despre dreptatea originară a omului [De prima hominis justitia]*
Sacr.	*Despre Taine*
Bald.	Friedrich Balduinus
Anath.	*Despre anateme.* Wittenberg, 1700
Art. Smal.	*Douăzeci și două de argumente în sprijinul „Articolelor de la Smalcald".* Wittenberg, 1605-1606
Ban.	Domingo Báñes
Apol.	*Apologie [împotriva lui Molina]*
Conc.	*Despre armonia adevărată și legitimă a liberului arbitru cu auxiliarele harului lui Dumnezeu [De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae]*

Mont.	*Despre teza părintelui Prudentio din Montemayor*
Barth. Bon.	Bartolomeu de Bologna [Bartholomaeus de Bononia]
Assump.	*Despre ridicarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria*
Bart. Pis.	Bartolomeu de Pisa [Bartholomaeus de Rinoncino]
Conform.	*Asemănarea vieții Sfîntului Francisc cu viața Domnului Iisus*
Quad.	*Predici pascale despre disprețuirea lumii [Quadragesimale De contemptu mundi].* Milano, 1498
V. Mar.	*Viața Preasfintei Fecioare Maria.* Veneţia, 1596
Bek. Zür.	*Confesiunea de la Zürich [Wahrhaffte Bekanntnusz der dieneren der kirchen zu Zürych]*
Bell.	Robert Bellarmino
Bai.	*Respingerea lui Baius*
Brev. apol.	*Scurtă apologie pentru cartea sa despre* Cartea concordiei
Cont.	*Dezbateri pe marginea controverselor legate de credința creştină împotriva ereticilor acestei epoci*
Dich. dott. cris.	*O prezentare mai amănunţită a doctrinei creştine [Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana]*
Dott. cris. brev.	*O scurtă prezentare a doctrinei creştine [Dottrina cristiana breve]*
Imag.	*Respingerea unei cărți despre cultul imaginilor*
Indulg.	*Despre indulgențe*
Lib. Conc.	*Judecarea aşa-numitei* Cartea Concordiei *[Judicium ... de libro, quem lutherani vocant, Concordiae]*
Scrip. eccl.	*Scriitorii Bisericii [De scriptoribus ecclesiasticis]*
Vulg.	*Despre Vulgata*
Ben. XIII. *Ep.*	Papa Benedict XIII. *Epistole*
Berg. *Calov.*	Georg Conrad Berg. *Răspuns către Abraham Calovius.* Ediţia a 2-a. Berlin, 1657
Bert.	Pietro Bertani
Bez.	Theodor de Beza [Théodore de Bèze]
Cast.	*Răspuns la calomniile lui Sebastian Castellio*
Coen.	*Despre Cina Domnului [De coena Domini]*
Coll. Mont. Bell.	*Răspuns la Colocviul de la Montbéliard.* Heidelberg, 1588
Conf.	*Mărturisire a credinţei creştine*
Ep. theol.	*Epistole teologice.* Ediţia a 2-a, Geneva, 1575
Flac.	*Împotriva lui Matthias Flacius Illyricus*
Praed.	*Despre predestinare*
Bgn.	Johann Bugenhagen
Annot.	*Adnotări la zece epistole ale apostolului Pavel.* Basel, 1524
Bed.	*Cîteva reflecţii creştine despre liturghie şi alte slujbe [Etlich christliche Bedencken von der Mess und andern Cerimonien].* Wittenberg, 1525
Chr. gl.	*Despre credința creştină [Von dem Christlichen glauben].* Nürnberg, 1527
Conjug. episc.	*Despre căsătoria episcopilor [De conjugio episcoporum].* Wittenberg, 1525
Ind.	*Indici ai Evangheliilor.* Wittenberg, 1524
Kind.	*Despre pruncii nenăscuţi şi despre copiii care nu pot fi botezaţi [Von den ungeborn kindern und von den Kindern die wir nicht teuffen können].* Wittenberg, 1557
Luth.	*Predică funerară la moartea Doctorului Martin Luther.* Wittenberg, 1546
Off.	*O frumoasă revelaţie a lui Antihrist [Ain schöne Offenbarung des Endchrists].* Augsburg, 1524

Ps.	*Interpretare a Psalmilor.* Basel, 1524
Sac.	*Răspuns la o întrebare despre Taină.* Wittenberg, 1525
Sum. Sel.	*Conţinutul mîntuirii [Summa der Seligkeit].* Augsburg, 1525
Unt.	*Învăţături pentru cei bolnavi şi în primejdie de moarte [Unterricht derer, so in Kranckheiten und Todesnöten liegen].* Wittenberg, 1527
Bill.	Eberhard Billick
Blngr.	Heinrich Bullinger
Alb.	*Răspuns către Albert din Brandenburg.* Zürich, 1532
Antib.	*Scurt răspuns către Cochlaeus [Brevis Antibole].* Zürich, 1554
Assert. orth.	*Afirmarea ortodoxă a ambelor firi în Hristos.* Zürich, 1534
Coen.	*Predică despre Cina Domnului [De coena Domini sermo].* Zürich, 1558
Conc.	*Despre concilii.* Zürich, 1561
Dec.	*Cinci decenii de predici.* Zürich, 1552
Elis.	*Respingere a bulei papale împotriva [reginei] Elisabeta.* Londra, 1571
Ev. In.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan.* Zürich, 1543
Ggn.	*Opoziţia dintre doctrina evanghelică şi cea papală [Gägensatz ... der Euangelischen und Bäptischen leer].* Zürich, 1551
Grat. just.	*Harul lui Dumnezeu care ne îndreptăţeşte pe noi datorită lui Hristos doar prin credinţă, fără fapte bune, în timp ce credinţa abundă în fapte bune.* Zürich, 1554
Luc.	*Comentariu la Evanghelia după Luca.* Zürich, 1546
Nacht.	*Despre Cina cea de Taină [Von dem heiligen Nachtmal].* Zürich, 1553
Or. err. miss.	*Originea erorii liturghiei.* Basel, 1528
Perf.	*Desăvîrşirea creştinilor.* Zürich, 1551
Resp. brent.	*Răspuns spre a arăta că doctrina despre rai şi despre [aşezarea] de-a dreapta lui Dumnezeu nu ar trebui răsturnată de către doctrina contrară a lui Johann Brenz.* Zürich, 1562
Resp. Coch.	*Răspuns la cartea lui Johannes Cochlaeus despre Scriptura canonică şi Biserica catolică.* Zürich, 1544
Scrip. auth.	*Despre autoritatea Sfintei Scripturi.* Zürich, 1538
Sum.	*Esenţa religiei creştine.* Zürich, 1556
Test.	*Scurtă prezentare a unicului şi veşnicului Testament sau Legămînt al lui Dumnezeu.* Zürich, 1534
Ver.	*Persecuţie [Veruolgung].* Zürich, 1573
Bon. VIII.	Papa Bonifaciu al VIII-lea
Un. sanct.	*Unam sanctam*
Bonagr.	Bonagratia de Bergamo
Paup.	*Despre sărăcia lui Hristos şi a apostolilor*
Bonuc.	Agostino Bonuccio
Boss.	Jacques Bénigne Bossuet
Def. trad.	*Apărarea tradiţiei Sfinţilor Părinţi*
Hist. Var.	*Istorie a deosebirilor dintre Bisericile protestante*
Br. *Comp.*	Johann Wilhelm Baier. *Compendiu de teologie pozitivă*
Brad. *Caus.*	Thomas Bradwardine. *Cauza lui Dumnezeu, împotriva lui Pelagius*
Brd. Clr.	Bernard de Clairvaux
Cons.	*Despre consideraţie*

Ep.	*Epistole*
Grat.	*Despre har şi liberul arbitru*
Laud. Mar.	*Elogiu închinat Fecioarei Maria*
Praec. et disp.	*Despre sfat şi dispensaţie*
Ps. Brd. Clr.	Pseudo-Bernard de Clairvaux
Laud. Virg.	*Elogiu închinat Maicii Fecioare*
Pass. Chr.	*Despre patimile lui Hristos şi despre durerea şi plîngerea Maicii Sale*
Brn.	Johannes Braunius
Doct. foed.	*Doctrina legămintelor [Doctrina foederum].* Amsterdam, 1688
Buc.	Martin Bucer
Caen.	*Despre Cina Domnului [De caena dominica]*
Ec.	*Împotriva „Temelor teologice" prezentate de Eck*
Ep. apol.	*Epistolă apologetică*
Flor. pat.	*Florilegiu patristic*
Regn. Chr.	*Despre domnia lui Hristos*
Rom.	*Comentariu la Epistola către Romani.* Basel, 1562
Bucan. *Inst.*	Guilelmus Bucanus. *Normele teologice.* Ediţia a 5-a. Geneva, 1625
Burm. *Synop.*	Frans Burmann. *Rezumat al teologiei.* 2 volume. Maastricht, 1687
Caj.	Cajetan (Tommaso de Vio)
Apol.	*Apologia autorităţii comparative a papei şi a Bisericii.* Roma, 1513
Concept.	*Despre zămislirea Preasfintei Fecioare*
Euch.	*Erori care se răsfrâng asupra Tainei Euharistiei*
Ev.	*Comentarii la Evanghelii.* Veneţia, 1530
Indulg.	*Despre indulgenţe*
Miss. Sac.	*Jertfa liturgică*
Mos.	*Comentarii la cele Cinci Cărţi ale lui Moise.* Paris, 1539
Nov. Test.	*Lecturi din Noul Testament [Novi Testamenti Jentacula].* Lyon, 1530
Opusc. aur.	*Opuscule de aur [Opuscula aurea].* Paris, 1511
Pont.	*Despre instituirea divină a pontificatului pontifului roman*
Purg.	*Despre Purgatoriu*
Ref. eccl.	*Sfat dat suveranului pontif cu privire la reforma Bisericii creştine*
Resp. Luth.	*Despre şaptesprezece răspunsuri care par să susţină afirmaţiile lui Martin Luther*
Summul.	*Scurtă sinteză despre păcate.* Lyon, 1530
Utraq.	*Despre împărtăşirea sub ambele specii [De communione sub utraque specie]*
Calov.	Abraham Calovius
Art. fid.	*Demonstraţie a articolelor de credinţă doar din pasaje ale Scripturii.* Lüneburg, 1684
Calv.	Jean Calvin
Admon. Paul. III.	*Mustrare părintească a papei Paul al III-lea însoţită de comentarii*
Anab.	*Scurtă învăţătură împotriva anabaptiştilor*
Ant.	*Acte ale Sinodului de la Trident însoţite de antidot*
Astrol.	*Avertisment împotriva astrologiei*
Bland.	*Răspuns la întrebările lui George Blandrata*
Br. admon.	*Scurtă mustrare către fraţii polonezi*

Carol. Calumn.	*Apărare împotriva calomniilor lui Peter Caroli*
Cn.	*Scurt tratat despre Sfînta Cină [Petit traicté de la saincte cene]*
Conc. acad.	*Predică academică [Concio academica]*
Ep. du.	*Două epistole*
Ep. pol.	*Epistolă care confirmă recenta mustrare a polonezilor*
Form. pr.	*Forme de rugăciuni*
Frat. pol.	*Răspuns către fraţii polonezi*
Harm. ev.	*Comentariu despre armonia evangheliştilor*
Hes.	*O explicaţie clară a dreptei doctrine despre adevărata participare a trupului şi sîngelui lui Hristos la Cina cea de Taină, împotriva ideilor nebuloase ale lui Heshusius*
Inst.	*Instituţiile religiei creştine*
Inv. rel.	*Inventar al sfintelor moaşte*
Nec. ref.	*Despre necesitatea reformării Bisericii*
Nob. pol.	*Răspuns către nobilii polonezi*
Occ. prov.	*Despre providenţa ascunsă a lui Dumnezeu*
Opt. rat.	*Cea mai bună cale de a atinge buna înţelegere [Optima ineundae concordiae ratio]*
Ord. eccl.	*Hotărîri ale Bisericii*
Pac. et ref.	*Adevărata metodă de a aduce pace creştinătăţii şi de a reforma Biserica*
Psych.	*Somnul sufletului [Psychopannychia]*
Resp. neb.	*Scurt răspuns la calomniile Netrebnicului [Sebastian Castellio] [Brevis responsio ad diluendas nebulonis cujusdam calumnias]*
Rom.	*Comentariu la Epistola către Romani*
Sad.	*Replică adresată lui Sadoleto*
Scand.	*Despre scandaluri*
Theol. Par.	*Împotriva articolelor teologilor din Paris*
Trin.	*Apărare a credinţei ortodoxe despre Sfînta Treime*
Usur.	*Despre cămătărie*
West.	*Replici adresate lui Joachim Westphal*
Calx.	Georg Calixtus
Conc. eccl.	*Dorinţă şi strădanie pentru înţelegere în sînul Bisericii.* Helmstedt, 1655
Epit. theol.	*Compendiu de teologie.* Helmstedt, 1661
Pr. Vinc. Ler.	*Prefaţă la* Cartea spre aducere aminte *a lui Vincenţiu de Lerin.* Helmstedt, 1629
Camp.	Lorenzo Campeggio
Depr. stat. eccl.	*Despre starea degradată a Bisericii*
Cap.	Petrus Paulus Caporella
Car. Mal.	Carlo Malatesta
Ep.	*Epistole*
fr.	*Fragment*
Caraf.	Joannes Petrus Carafa
CAraus. (592)	Conciliul de la Arausio [Concilium Arausicanum]
Can.	*Canoane*
Card. leg.	Cardinali reprezentanţi ai pontifului la Conciliul de la Trident
Ep.	*Epistole*
Cas.	Thoms Caselli
Cast. *Calv.*	Sebastian Castellio [Sébastien Châteillon]. *Împotriva lui Calvin.* Amsterdam, 1562

Castr.	Alphonsus de Castro
Ep. Evr.	*Despre Epistola către Evrei a lui Pavel*
Haer.	*Împotriva tuturor ereziilor.* Paris, 1571
Cat. Gen.	*Catehismul de la Geneva*
Cat. Heid.	*Catehismul de la Heidelberg*
Cat. rac.	*Catehismul racovian*
Cat. West. Maj.	*Catehismul extins de la Westminster*
Cat. West. Min.	*Catehismul pe escurt de la Westminster*
Cauc.	Jacobus Caucus Venetus
CBas.	(1431-1439) Conciliul de la Basel
CConst.	(1414-1417) Conciliul de la Constanz
Cen.	Ricardus Cenomanus
Cerv. *Ep.*	Marcello Cervini (Papa Marcellus al II-lea). *Epistole*
CFlor. (1438-1445)	Conciliul de la Florenţa
Decr. arm.	*Decret referitor la armenieni*
Decr. copt.	*Decret cu privire la copţi*
Car. V. *Ep.*	Împăratul Carol al V-lea. *Epistole*
Chauc. *Cant.*	Geoffrey Chaucer. *Povestirile din Canterbury*
Chel.	Peter Chelčický
Boj.	*Despre lupta duhovnicească [O boji duchovním]*
Crk.	*Sfînta Biserică [O církvi svaté]*
Post.	*Comentarii biblice*
Repl.	*Replică adresată episcopului Nicolae*
St. vr.	*Mreaja credinţei [Sít víry]*
Chem.	Martin Chemnitz
Du. nat.	*Despre cele două firi în Hristos [De duabus naturis in Christo].* Leipzig, 1580
Exam. CTrid.	*Examinare a Conciliului de la Trident*
Loc.	*Teme teologice.* 3 vol. Frankfurt, 1604
Osndr.	*Statutul controversei dintre Andreas Osiander şi Dr. Joachim Morlinus*
Chil.	William Chillingworth
Rel. Prot.	*Religia protestanţilor, o cale sigură către mîntuire.* Ediţia a 9-a, Londra, 1727
Chyt.	David Chytraeus
Pecc. orig.	*Apreciere despre controversa pe marginea păcatului originar [Censura de controversia peccati originis]*
Civ. Prag. *Ep.*	Cetatea Praga. *Epistole*
CLater. (1215)	Cel de-al IV-lea Conciliu de la Lateran
Const.	*Constituţii*
Clicht.	Josse van Clichtove [Jodoctus Clichtoveus]
Annun.	*Despre demnitatea şi caracterul desăvîrşit al Buneivestiri a Preasfintei Fecioare Maria.* Paris, 1519
Antiluth.	*Anti-Luther.* Paris, 1524
Bell. pac.	*Despre război şi pace [De bello et pace].* Paris, 1523
Cec.	*Despre laudele [Sfintei] Cecilia.* Paris, 1516
Concept.	*Despre neprihănirea zămislirii Preasfintei Fecioare Maria.* Paris, 1513
Eluc. eccl.	*Lămurire ecleziastică.* Basel, 1517
Hom.	*Omiliar.* Köln, 1535
Hymn.	*Imnuri şi suite.* Veneţia, 1555
Improb. Luth.	*Dezaprobarea lui Luther.* Paris, 1533

Oec.	*Despre Taina Euharistiei, împotriva lui Oecolampadius.* Paris, 1526
Prop. eccl.	*Apărare a Bisericii împotriva luteranilor [Propugnatio Ecclesie adversus Lutheranos].* Köln, 1526
Ven. sanct.	*Despre venerarea sfinţilor.* Paris, 1523
Vit. sacer.	*Despre viaţa şi moravurile preoţilor [De vita et moribus sacerdotum].* Ediţia a 2-a. Paris, 1520
Cipr.	Ciprian de Cartagina
Bon. pat.	*Despre binele răbdării [De bono patientiae]*
Ep.	*Epistole*
Laps.	*Despre cei căzuţi în păcat*
Clvs.	Joannes Calvus
Libr. can.	*Apologie pentru cărţile canonice [Apologia pro libris canonicis]*
Cocc. *S. T.*	Johannes Cocceius. *Summa Theologiae.* Amsterdam, 1665
Coch.	Johannes Cochlaeus
Aeq. dis.	*Discuţie despre egalitate*
Luth. art.	*Replică faţă de articolele [de la Smalcald] ale lui Luther*
Obsc. vir.	*Împotriva oamenilor necunoscuţi*
Patr. parv.	*În apărarea pruncilor [Patrocinium parvulorum]*
Phil.	*Patru filipice împotriva „Apologiei" lui Philip Melanchthon.* Leipzig, 1534
Coll. Lips.	*Colocviul de la Leipzig*
Coll. Mont. Bell.	*Colocviul de la Montbéliard [Acta Colloquii Montis Belligartensis].* Tübingen, 1588
Conc. Witt.	*Acordul de la Wittenberg*
Conf. Aug.	*Confesiunea de la Augsburg [Confessio Augustana]*
Conf. Aug. Var.	*Variantă a Confesiunii de la Augsburg*
Conf. Bas.	*Prima mărturisire de credinţă de la Basel*
Conf. Belg.	*Confesiunea belgiană*
Conf. Boh. (1535)	*Confesiunea boemă din 1535*
Conf. Boh. (1575)	*Confesiunea boemă din 1575*
Conf. Gall.	*Confesiunea galicană*
Conf. Gen.	*Confesiunea de la Geneva*
Conf. Helv. post.	*Cea de-a doua Confesiune helvetică [Confessio Helvetica posterior]*
Conf. Helv. pr.	*Prima Confesiune helvetică [Confessio Helvetica prior]*
Conf. Mans.	*Confesiunea teologilor din Mansfeld*
Conf. remon.	*Confesiunea protestanţilor.* Harderwijk, 1622
Conf. Scot.	*Confesiunea scoţiană*
Conf. sent. Wit.	*Confesiunea şi declaraţia celor din Wittenberg despre liberul arbitru [Confessio et sententia Wittenbergensium de libero arbitrio]*
Conf. Tetrap.	*Confesiunea tetrapolitană*
Conf. Ung.	*Confesiunea maghiară*
Confut. Conf. Aug.	*Respingere a Confesiunii de la Augsburg [Confutatio pontificia]*
Conr. Meg.	Conrad de Megenberg
Guil. Oc.	*Împotriva lui William Ockham*
Planc. eccl.	*Plîngere a Bisericii împotriva Germaniei [Planctus ecclesiae in Germanium]*
Trans. imp.	*Transformarea Imperiului Roman*
Cons.	Joannes Consilii
Cons. Brem.	*Consensul de la Bremen*
Cons. Gen.	*Consensul de la Geneva*

Cons.Helv.	*Consensul helvetic*
Cons. rep.	*Consensul reafirmat al adevăratei credințe luterane.* Wittenberg, 1666
Cons. Send.	*Consensul de la Sandomierz*
Cons. Tig.	*Consensul de la Zürich [Consensus Tigurinus]*
Consid. Cat. Heyd.	*Considerații [protestante] asupra Catehismului de la Heidelberg [Consideratio Catechismi Heydelbergensis]*
Consid. Conf. Belg.	*Considerații [protestante] asupra Confesiunii belgiene [Considerationes Confessionis Belgicae]*
Cont.	Gasparo Contarini
Confut.	*Respingere a articolelor sau întrebărilor luterane*
Just.	*Epistolă despre îndreptățire*
Pot. pont.	*Despre puterea pontifului [De potestate Pontificis]*
Praed.	*Despre predestinare*
Cor.	Jacobus Coriesius [Cortesius]
Corp. Jur. Can.	*Corpus Juris Canonici*
Decr. Grat.	*Decret al lui Grațian*
Decr. Greg. IX.	*Decret al [papei] Grigore al IX-lea*
Extrav.	*Extravagantes*
Corr. „Quaest"	*Correctorium „Quaestione"*
Corr. „Quare"	*Correctorium „Quare"*
Cost.	Bonaventura Pius Costacciaro
Cpr.	Nicolaus Audetus Cyprius
Cran.	Thomas Cranmer
Gard.	*Un răspuns despre .... Stephen Gardiner*
Cresc.	Marcello Crescenzio
Crll. *Op. exeg.*	Johann Crell. *Opere exegetice [Opera exegetica]*
Crz.	Antonio de la Cruz
CTrid.	Conciliul de la Trident [Concilium Tridentinum]
Act.	*Documente*
Can.	*Canoane*
Decr.	*Decrete*
Decr. just.	*[Proiecte de] decret despre îndreptățire*
Decr. min.	*[Proiecte de] decret ale adunării teologilor fără rang bisericesc [Decreta theologorum minorum]*
CVien. (1311-1312)	Conciliul de la Vienne
Dan. *Haer.*	Lambertus Dannaeus [Lambert Daneau]. *Respingere a ereticilor [Elenchi haereticorum].* Geneva, 1580
Dant.	Dante Alighieri
Inf.	*Infernul*
Mon.	*Despre monarhie*
Par.	*Paradisul*
Dav. *Def.*	Francis Dávid. *Pledoarie*
Decl. cler. Gall.	*Cele patru articole galicane [Clerici Gallicani de Ecclesiastica potestate Declaratio]*
Decl. Thor.	*Declarația de la Thorn*
Deutsch. *Ang.*	Johann Deutschmann. *Argumentație anticalvină privind originea, natura și statutul îngerilor.* Wittenberg, 1659
Diet.	Johannes Dietenberger
Cat.	*Catehism.* Köln, 1545
Phim.	*Botniță, alcătuită din pasaje biblice, pentru gura ereticilor [Phimostomus scripturariorum ... contra haereticos].* Köln, 1532

Salv. Reg.	*Motive şi explicaţii pentru felul cum este neglijat sfîntul imn închinat Fecioarei Maria, „Salve Regina".* Köln, 1526
Dion. Ar.	Pseudo-Dionisie Areopagitul
N. d.	*Despre numele divine*
Mist.	*Despre teologia mistică*
Dir.	Sigismund Diruta
Disp. Lips.	*Disputa de la Leipzig*
Disp. Vinar.	*Disputa de la Weimar [Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum, et Victorinum Strigelium publice ... Vinariae ... 1560 ... habita].* Ediţia a 2-a. N.p., 1563
Disp. Zof.	*Disputa de la Zofingen [Handlung oder Acta gehaltner Disputation und Gespräch zü Zofingen inn Bernner Biet mit den Widertöuffern].* Zürich, 1532
Dnk.	Hans Denck [Johannes Denk]
Bek.	*Confesiune [Bekenntnis]*
Bös.	*Dacă Dumnezeu este o cauză a răului [Ob Gott eyn ursach sei des bösens]*
Ges.	*Despre legea lui Dumnezeu [Vom Gesetz Gottes]*
Lieb.	*Despre adevărata dragoste [Von der wahren Liebe]*
Mih.	*Prezentarea proroocului Miheia*
Por.	*Porunca lui Dumnezeu*
Wid.	*Retractare [Widerruff]*
Dns. Scot.	Ioan Duns Scotus
Ord.	*Comentariu la Sentinţe [Ordinatio]*
Ox.	*Comentariul de la Oxford despre Sentinţe [Opus Oxoniense]*
Prim. princ.	*Despre primul principiu [De primo principio]*
Quaest.	*Dacă Preasfînta Fecioară a fost zămislită în păcatul originar*
Quodlib.	*Quodlibeta*
Rep. Par.	*Comentariul de la Paris despre Sentinţe [Reportatio Parisiensis]*
Doct. Prag. *Ep.*	Doctori în teologie la Praga. *Epistole*
Dom. Domen.	Domenico de Domenichi
Pot. pap.	*Despre puterea papei şi pînă unde merge aceasta*
Sang.	*Despre sîngele lui Hristos [De sanguine Christi].* Veneţia, 1557
Dried.	Jean Driedoens
Concord.	*Despre armonia dintre liberul arbitru şi predestinarea divină [De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae].* Louvain, 1537
Cap.	*Despre robia şi mîntuirea neamului omenesc.* Louvain, 1534
Eccl. scrip.	*Scrierile şi dogmele Bisericii [De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus].* Louvain, 1533
Grat. lib. arb.	*Despre har şi liberul arbitru [De gratia et libero arbitrio].* Louvain, 1537
Lib. christ.	*Despre libertatea creştină.* Louvain, 1540
Drk. Phil.	Dietrich Philipsz
Enchir.	*Enchiridion*
Drp. *Ep.*	Marten Dorp. *Epistole*
Dur. P.	Durandus din Saint-Pourçain
Hab.	*Tratat despre obiceiuri*
Nat. cog.	*Despre natura cunoaşterii*
Orig.	*Despre originea puterilor şi jurisdicţiilor*
Dz. Luc.	Juan Bernal Díaz de Luco [de Lugo]

Eben.	Thomas Ebendorfer
Consid.	*Considerații*
Diar.	*Însemnări de la Conciliul de la Basel*
Disc. Bas.	*Discurs la Conciliul de la Basel*
Ec.	Johann Eck [Eccius]
Dial.	*Elemente de dialectică.* Augsburg, 1517
Disp. Vien.	*Disputa de la Viena*
Dion. Ar.	*Comentariu la „Teologia mistică" a Sfîntului Dionisie Areopagitul.* Dillingen an der Donau, 1610
Eleg.	*Elegie [Elegia ... contra Petri Lempergii Gorlicensis calumniam].* Ingolstadt, 1544
Enchir.	*Enchiridion [Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae]*
Ev.	*Predici la Evanghelii.* Ingolstadt, 1530
Imag.	*Pledoarie în favoarea imaginilor reprezentîndu-i pe Hristos și pe sfinți.* Ingolstadt, 1522
Mal. Luth.	*Răspuns la reacția plină de malițiozitate a lui Luther față de epistola lui Emser.* Ingolstadt, 1519
Ps. 20	*Explicarea Psalmului 20 [21]*
Rep. art. Zw.	*Respingerea articolelor lui Zwingli.*N.p., 1530
Rit.	*Apărare împotriva atacurilor ritiene [Defensio adversus invectiones Ritianas].* Augsburg, 1519
Edw.	Jonathan Edwards
Fr. Wll.	*Libertatea voinței*
Orig. Sn.	*Păcatul originar*
Rel. Aff.	*Trăiri religioase*
Emd. Kat.	*Catehismul de la Emden*
Ems.	Hieronymus Emser
Disp. Lips.	*Despre disputa de la Leipzig*
Ven Luth.	*Declarație a caprei sălbatice împotriva lui Luther vînătorul [A venatione Luteriana aegocerotis assertio]*
Episc.	Simon Episcopius. *Opera theologica.* Ediția a 2-a. Amsterdam, 1678
Camer.	*Cercetarea lui John Cameron*
Inst.	*Doctrine teologice*
Jud.	*Două predici despre cauzele necredinței evreilor*
Lib. arb.	*Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Quaest.	*Răspuns la șaizeci și patru de întrebări*
Wad.	*Răspuns la două epistole ale lui Peter Wadding*
Eras.	Desiderius Erasmus
Adnot.	*Adnotări la Noul Testament*
Apol. Pi.	*Apologie împotriva lui A. Pius*
Aug.	*Ediție a lui Augustin*
Ep.	*Epistole*
Hier.	*Ediție a lui Ieronim*
Hyp.	*Hyperaspistes*
Inq. fid.	*Cercetare cu privire la credință [Inquisitio de fide]*
Iren.	*Ediție a lui Irineu*
Lib. arb.	*Despre liberul arbitru [Diatribe de libero arbitrio]*
Nov. inst.	*Noul Testament [Novum instrumentum]*
Obsec. Virg. Mar.	*Rugă către Fecioara Maria [Obsecratio sive oratio ad Virginem Mariam in rebus adversis]*

Salv. Reg.	*Motive şi explicaţii pentru felul cum este neglijat sfîntul imn închinat Fecioarei Maria, „Salve Regina”.* Köln, 1526
Dion. Ar.	Pseudo-Dionisie Areopagitul
N. d.	*Despre numele divine*
Mist.	*Despre teologia mistică*
Dir.	Sigismund Diruta
Disp. Lips.	*Disputa de la Leipzig*
Disp. Vinar.	*Disputa de la Weimar [Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum, et Victorinum Strigelium publice ... Vinariae ... 1560 ... habita].* Ediţia a 2-a. N.p., 1563
Disp. Zof.	*Disputa de la Zofingen [Handlung oder Acta gehaltner Disputation und Gespräch zü Zofingen inn Bernner Biet mit den Widertöuffern].* Zürich, 1532
Dnk.	Hans Denck [Johannes Denk]
Bek.	*Confesiune [Bekenntnis]*
Bös.	*Dacă Dumnezeu este o cauză a răului [Ob Gott eyn ursach sei des bösens]*
Ges.	*Despre legea lui Dumnezeu [Vom Gesetz Gottes]*
Lieb.	*Despre adevărata dragoste [Von der wahren Liebe]*
Mih.	*Prezentarea proroocului Miheia*
Por.	*Porunca lui Dumnezeu*
Wid.	*Retractare [Widerruff]*
Dns. Scot.	Ioan Duns Scotus
Ord.	*Comentariu la Sentinţe [Ordinatio]*
Ox.	*Comentariul de la Oxford despre Sentinţe [Opus Oxoniense]*
Prim. princ.	*Despre primul principiu [De primo principio]*
Quaest.	*Dacă Preasfînta Fecioară a fost zămislită în păcatul originar*
Quodlib.	*Quodlibeta*
Rep. Par.	*Comentariul de la Paris despre Sentinţe [Reportatio Parisiensis]*
Doct. Prag. *Ep.*	Doctori în teologie la Praga. *Epistole*
Dom. Domen.	Domenico de Domenichi
Pot. pap.	*Despre puterea papei şi pînă unde merge aceasta*
Sang.	*Despre sîngele lui Hristos [De sanguine Christi].* Veneţia, 1557
Dried.	Jean Driedoens
Concord.	*Despre armonia dintre liberul arbitru şi predestinarea divină [De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae].* Louvain, 1537
Cap.	*Despre robia şi mîntuirea neamului omenesc.* Louvain, 1534
Eccl. scrip.	*Scrierile şi dogmele Bisericii [De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus].* Louvain, 1533
Grat. lib. arb.	*Despre har şi liberul arbitru [De gratia et libero arbitrio].* Louvain, 1537
Lib. christ.	*Despre libertatea creştină.* Louvain, 1540
Drk. Phil.	Dietrich Philipsz
Enchir.	*Enchiridion*
Drp. *Ep.*	Marten Dorp. *Epistole*
Dur. P.	Durandus din Saint-Pourçain
Hab.	*Tratat despre obiceiuri*
Nat. cog.	*Despre natura cunoaşterii*
Orig.	*Despre originea puterilor şi jurisdicţiilor*
Dz. Luc.	Juan Bernal Díaz de Luco [de Lugo]

Eben.	Thomas Ebendorfer
Consid.	*Considerații*
Diar.	*Însemnări de la Conciliul de la Basel*
Disc. Bas.	*Discurs la Conciliul de la Basel*
Ec.	Johann Eck [Eccius]
Dial.	*Elemente de dialectică.* Augsburg, 1517
Disp. Vien.	*Disputa de la Viena*
Dion. Ar.	*Comentariu la „Teologia mistică" a Sfîntului Dionisie Areopagitul.* Dillingen an der Donau, 1610
Eleg.	*Elegie [Elegia ... contra Petri Lempergii Gorlicensis calumniam].* Ingolstadt, 1544
Enchir.	*Enchiridion [Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae]*
Ev.	*Predici la Evanghelii.* Ingolstadt, 1530
Imag.	*Pledoarie în favoarea imaginilor reprezentîndu-i pe Hristos și pe sfinți.* Ingolstadt, 1522
Mal. Luth.	*Răspuns la reacția plină de malițiozitate a lui Luther față de epistola lui Emser.* Ingolstadt, 1519
Ps. 20	*Explicarea Psalmului 20 [21]*
Rep. art. Zw.	*Respingerea articolelor lui Zwingli.*N.p., 1530
Rit.	*Apărare împotriva atacurilor ritiene [Defensio adversus invectiones Ritianas].* Augsburg, 1519
Edw.	Jonathan Edwards
Fr. Wll.	*Libertatea voinței*
Orig. Sn.	*Păcatul originar*
Rel. Aff.	*Trăiri religioase*
Emd. Kat.	*Catehismul de la Emden*
Ems.	Hieronymus Emser
Disp. Lips.	*Despre disputa de la Leipzig*
Ven Luth.	*Declarație a caprei sălbatice împotriva lui Luther vînătorul [A venatione Luteriana aegocerotis assertio]*
Episc.	Simon Episcopius. *Opera theologica.* Ediția a 2-a. Amsterdam, 1678
Camer.	*Cercetarea lui John Cameron*
Inst.	*Doctrine teologice*
Jud.	*Două predici despre cauzele necredinței evreilor*
Lib. arb.	*Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Quaest.	*Răspuns la șaizeci și patru de întrebări*
Wad.	*Răspuns la două epistole ale lui Peter Wadding*
Eras.	Desiderius Erasmus
Adnot.	*Adnotări la Noul Testament*
Apol. Pi.	*Apologie împotriva lui A. Pius*
Aug.	*Ediție a lui Augustin*
Ep.	*Epistole*
Hier.	*Ediție a lui Ieronim*
Hyp.	*Hyperaspistes*
Inq. fid.	*Cercetare cu privire la credință [Inquisitio de fide]*
Iren.	*Ediție a lui Irineu*
Lib. arb.	*Despre liberul arbitru [Diatribe de libero arbitrio]*
Nov. inst.	*Noul Testament [Novum instrumentum]*
Obsec. Virg. Mar.	*Rugă către Fecioara Maria [Obsecratio sive oratio ad Virginem Mariam in rebus adversis]*

Pn. Virg. Mat. — *Imn de mulţumire către Fecioară*
Pr. Vall. — *Prefaţă la adnotările lui Lorenzo Valla*
Pseudev. — *Împotriva falşilor evanghelici*
Stun. blasph. — *Împotriva cărţii lui Jacobus Stunica intitulată* Blasfemiile şi impietăţile lui Erasmus

Esc. — Andrés de Escobar
Avis. — *Recomandări cu privire la sfintele concilii generale [Avisamenta sacrorum conciliorum generalium]*
Can. poen. — *Canoane despre penitenţă.* Roma, [1491].
Gub. conc. — *Guvernarea conciliilor*
Mod. conf. — *Felul în care mărturiseşti [Modus confitendi].* Roma, [1495-1498]

Esq. — Didacus de Alaba y Esquivel

Fabr. *Praep.* — Johannes Fabri [Heigerlein]. *Pregătire pentru un viitor conciliu universal*

Feur. *Grh.* — Justus Feurborn. *Discurs în cinstea lui Johann Gerhard.* Jena, 1638

Fil. — Robert Filheul [*Antonius Filholi*]

Fill. — Guillaume Fillastre
Gest. conc. — *Const. Istoria Conciliului de la Constanz [Gesta concilii Constantiensis]*

Fish. — [Sfîntul] John Fisher
Clicht. — *Respingerea pledoariei lui Jodocus Clichtoveus.* Louvain, 1520
Confut. — *Respingerea „afirmaţiei" lui Luther.* Anvers, 1523
Corp. — *Despre realitatea trupului şi sîngelui lui Hristos în Euharistie [De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia].* Köln, 1527
Def. — *În apărarea declaraţiei regelui împotriva* Captivităţii babiloniene, Köln, 1525
Pen. Ps. — *Zicerile pline de miez ale regelui şi profetului David în cei şapte psalmi de pocăinţă.* Londra, 1508
Sac. — *În apărarea sfintei preoţii împotriva lui Luther [Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum]*

Flac. — Matthias Flacius Illyricus
Admon. — *Povaţă prietenească, smerită şi credincioasă spre îndreptarea sfîntului canon al liturghiei.* Magdeburg, 1550
Bew. Osndr. — *Dovada că Osiander susţine şi propovăduieşte că dumnezeirea sălăşluieşte în credincioşi la fel ca şi în firea omenească a lui Hristos însuşi [Beweisung das Osiander helt und leret das die Gottheit eben also in den rechtgleubigen wone wie in der menschheit Christi selbst].* Magdeburg, 1553
Clar. not. — *Cîteva aspecte evidente ale adevăratei şi falsei religii.* Magdeburg, 1549
Clav. — *Descifrarea Sfintei Scripturi [Clavis Scripturae Sacrae].* [Ediţia a 4-a] Basel, 1628
Conc. — *Explicarea păcatului ruşinos al celor care cad pradă lui Antihrist prin Conciliu, prin* interim *şi prin* adiaphora. Ediţia a 2-a. Magdeburg, 1551
Essent. imag. — *Esenţa imaginii lui Dumnezeu şi a diavolului.* Basel, 1570
Gegn. — *Citate din Luther împotriva lui Osiander [Tröstliche Gegensprüch ... Doctoris Martini Lutheri ... wider ... Osiandri].* Magdeburg, 1552
Hist. — *O istorie înspăimîntătoare.* Magdeburg, 1549

Sum.	*Scurte rezumate despre religia lui Iisus Hristos și despre Antihrist.* Magdeburg, 1550
Fon.	Juan Fonseca
Form. conc.	*Formula concordiei*
Rezum.	*Rezumat*
D. f.	*Declarație fermă*
Form.	*Formulare pe scurt*
Fosc.	Egidio Foscarari
Fr. Mayr.	Francisc de Mayronis
Fr. Per.	Franciscus Toti [Coti] de Perugia
Bav.	*Împotriva [împăratului Ludovic al IV-lea] Bavarezul*
Sent.	*Comentariu la Sentințe*
Frnk. *Br.*	Sebastian Franck. *Epistolă [Brief]*
Frth.	John Frith
Disp. purg.	*Dispută asupra purgatoriului.* [Londra, 1531]
Gabr. Bl.	Gabriel Biel
Can. miss.	*Prezentarea canonului liturghiei*
Epit. can. miss.	*Rezumat al prezentării canonului liturghiei.* Tübingen, 1499
Fest. Chr.	*Predici la sărbătorile închinate lui Hristos.* Tübingen, 1499
Fest. Mar.	*Predici la sărbătorile închinate Preasfintei Fecioare Maria.* Tübingen, 1499
Just.	*Întrebări legate de îndreptățire*
Obed. apost.	*În apărarea ascultării apostolice*
Pass. Dom.	*Predică istorică despre Patimile Domnului [Passionis Dominicae sermo historialis].* Hagenau, 1515
Sanct.	*Predică despre sfinți.* Tübingen, 1499
Sent.	*Comentariu la Sentințe*
Serm. Predici.	Tübingen, 1499-1500
Gers.	Jean de Gerson
Appell.	*Dacă este îngăduit a se adresa papei în chestiuni legate de credință*
Auct. conc.	*Autoritatea unui conciliu reprezentînd Biserica universală*
Aud. conf.	*Despre arta de a asculta confesiuni [De arte audiendi confessiones]*
Aufer.	*Posibilitatea alungării mirelui din Biserică [De auferibilitate sponsi ab ecclesia]*
Br. int.	*Scurtă introducere în sfînta credință creștină*
Cant.	*Explicarea Cîntării Cîntărilor*
Conc. un. obed.	*Despre un conciliu cu o singură ascultare*
Cons.	*Mîngîierea teologiei*
Consil. Ev.	*Despre consiliile evanghelice și despre starea de perfecțiune*
Consid.	*Considerații despre restaurarea ascultării*
Consid. Jos.	*Considerații despre Sfîntul Iosif*
Cur. st.	*Împotriva curiozității [Contra curiositatem studentium]*
Desp.	*Pentru sărbătoarea logodnei Stăpînei noastre [Pour la fête de la desponsation Notre Dame]*
Dial. spir.	*Dialog spiritual*
Dist. rev.	*Despre deosebirea dintre revelațiile adevărate și cele false*
Ep.	*Epistole*
Exam. doct.	*Despre cercetarea doctrinelor*
Fuss.	*Împotriva lui Matei de Fussa*
Glor.	*Despre „Gloria in excelsis”*
Joh. Mont.	*Împotriva lui Ioan din Montesono*

Jos.	*Discuţii ale lui Iosif*
Jur. Episc.	*Opt concluzii despre jurisdicţia episcopală în definiţii ale credinţei*
Jur. spir.	*Despre jurisdicţia spirituală*
Lull.	*Despre doctrina lui Raymundus Lullus*
Magn.	*Comentariu la* Magnificat
Mat. fid.	*Despre protestul privind o chestiune de credinţă*
Mat. schism.	*Trialog despre chestiunea schismei*
Mend. spir.	*Cerşetoria spirituală*
Mir. am.	*Oglinda sufletului [Le miror de l'âme]*
Mod. hab.	*Despre cum să ne purtăm în vremuri schismatice [De modo se habendi tempore schismatis]*
Mon.	*Armonia evangheliilor [Monotessaron]*
Mont. cont.	*Muntele contemplaţiei*
Myst. theol. prac.	*Despre teologia mistică practică [De mystica theologia practica]*
Not. Dion.	*Însemnări despre* Ierarhia cerească *a lui Dionisie Areopagitul*
Nov. pos.	*O nouă atitudine*
Nupt.	*Despre nunta lui Hristos cu Biserica*
Or. priv.	*Despre rugăciuni individuale [Contra fraticellum, de orationibus privatis fidelium]*
Pap. cont.	*Despre susţinătorii papalităţii*
Petr. Lun.	*Împotriva lui Pedro de Luna [Antipapa Benedict XIII]*
Pot. eccl.	*Despre puterea ecleziastică*
Prop. Ang.	*Propunere pentru englezi*
Remem. agend.	*Reguli de urmat pe timpul vizitelor pastorale [Rememoratio agendorum durante subtractione]*
Rep. cr.	*Răspuns la criticile faţă de propunerea de pace făcută de universitate*
Repl.	*Replici*
Rest. ob.	*Despre restaurarea ascultării*
Schism.	*Despre schismă*
Schol. myst.	*Despre elucidarea scolastică a teologiei mistice*
Sens. lit.	*Despre sensul literal al Sfintei Scripturi*
Serm.	*Predici*
Sim.	*Despre simonie*
Stat. eccl.	*Protest cu privire la starea Bisericii*
Styl. theol.	*Opt reguli privind stilul teologic*
Sub. schism.	*Despre sfîrşitul schismei [De subtractione schismatis]*
Sup.	*Împotriva superstiţiei*
Theol. myst.	*Şase prelegeri despre teologia mistică*
Union. eccl.	*Unirea Bisericii*
Unit. eccl.	*Unitatea Bisericii*
Ver. cred.	*Care adevăruri trebuie să fie crezute pentru mîntuire [Quae veritates sint de necessitate salutis credendae]*
Vit. cont.	*Despre comparaţia vieţii contemplative cu cea activă*
Vit. spir.	*Despre viaţa spirituală a sufletului*
Utraq.	*Împotriva ereziei împărtăşirii laicilor sub ambele specii [Contra haeresim de communione laicorum sub utraque specie]*
Giac.	Giacomo Giacomelli
Gl. ord.	*Glossa Ordinaria*
Gm. S. Th.	Guillaume de Saint-Thierry
Ep. frat.	*Epistolă către fraţi [Epistola ad fratres de Monte Dei]*

Gr. Arim. *Sent.*	Grigore de Rimini [Gregorius Ariminensis]. *Comentariu la Sentințe.* Veneția, 1522
Gr. M. *Ep.*	Papa Grigore cel Mare. *Epistole*
Gr. Paw.	Grigorie Paul [Grzegorz Paweł z Brzezin]
Praw. smr.	*Despre adevărata moarte, înviere și viață veșnică [O prawdziwej śmierci, zmartwychwstaniu i żywocie wiecznym]*
Roz. ter.	*Despre controversele contemporane [O rożnicach teraźniejszych]*
Gr. XII. *Mod.*	Papa Grigore XII. *Modalități de înfăptuire a unirii*
Grh.	Johann Gerhard
Conf. cath.	*Confesiunea catolică.* 2 vol. Jena, 1662
Disp.	*Argumente teologice.* Jena, 1655
Hom.	*Omilii*
Interp.	*Despre interpretarea legitimă a Sfintei Scripturi.* Jena, 1663
Loc.	*Teme teologice*
Med.	*Meditații.* Oxford, 1633
1 Pet.	*Comentariu la întîia Epistolă a lui Petru.* Ediția a 3-a. Hamburg și Leipzig, 1692.
Grop.	Johann Gropper
Antididag.	*Lecție în antiteză [Antididagma].* Veneția, 1547
Buc.	*Replică adresată lui Bucer.* Köln, 1545
Cap. inst.	*Capitole de învățătură întru evlavie.* Köln, 1549
Enchir.	*Manual de învățătură creștină.* Ediție revăzută. Paris, 1547
Leyb.	*Despre adevărata, esențiala și veșnica prezență a trupului și sîngelui lui Hristos [Vonn warer, wesenlicher, und pleibender Gegewertigkeit des Leybs und Bluts Christi].* Köln, 1556
Grot. *Sat.*	Hugo Grotius. *Apărare a credinței catolice privind satisfacția adusă de Hristos, împotriva lui Faustus Socinus din Siena*
Gualt. Cast.	Walter de Château-Thierry [Gualterus de Castro Theodorici]
Assump.	*Despre ridicarea cu trupul la cer a Preasfintei Fecioare Maria*
Guer.	Petrus Guerrerus de Logrono
Guib.	Tour. Guibert de Tournai
Scand. eccl.	*Despre scandalurile din sînul Bisericii*
Guid. Terr.	Guido Terrena de Perpignan
Mag. infall.	*Despre infailibilitatea pontifului de la Roma*
Quodlib.	*Quodlibeta*
Guid. Vern.	Guido Vernani
Repr. mon.	*Condamnarea [lucrării lui Dante]* Despre monarhie *[De reprobatione monarchiae]*
Guidic.	Bartolomeo Guidiccioni
Eccl. emend.	*Despre Biserică și îndreptarea slujitorilor ei [De ecclesia et emendatione ministrorum]*
Guil. Crem.	Guilelmus Amidani de Cremona
Repr. err.	*Condamnarea erorilor* [lui Marsilius din Padova] [*Reprobatio errorum*]
Guil. Mar.	Guilelmus de la Mare
Corr. Thom.	*Corecții aduse fratelui Toma [de Aquino]*
Var. sent. Thom.	*Declarații sau cercetări ale diferitelor sentințe ale Sfîntului Toma de Aquino*
Quaest.	*Dacă Preasfînta Fecioară a fost zămislită în păcatul strămoșesc*
Han. *Conc.*	Johannes Haner. *Despre concilii*
Hav. *Majest.*	Michael Haveman. *Dacă harul divin este sau nu împărtășit cu adevărat firii umane a lui Hristos.* Jena, 1658

Heid.	Johann Heinrich Heidegger
Corp. theol.	*Corpus de teologie creştină.* 2 vol., Zürich, 1700
Henr. VIII	Regele Henric al VIII-lea
Assert.	*Apărarea celor şapte Sfinte Taine împotriva lui Luther.* Roma, 1521
Coerc. Luth.	*Despre constrîngerea facţiunii luterane.* Leipzig, 1523
Henr. Crem.	Henric de Cremona
Pot. pap.	*Despre puterea papei*
Henr. Gnt. *Quodlib.*	Henric de Gent. *Quodlibeta.* Paris, 1613
Henr. Kalt.	Heinrich Kalteisen
Err. Amed.	*Erorile amediştilor*
Lib. praedic.	*Despre libera propovăduire a cuvîntului lui Dumnezeu [De libera praedicatione verbi Dei]*
Henr. Lang.	Henric Heinbuche de Langenstein
Concept.	*Împotriva disputelor şi a propovăduirii contradictorii a călugărilor cerşetori privind zămislirea Preasfintei Fecioare Maria.* Strasbourg, 1516
Cons. pac.	*Epistolă a sfatului despre pace*
Tel.	*Împotriva profeţiilor pustnicului Telesphorus cu privire la sfîrşitul veacurilor*
Henr. Oyt.	Henric Totting de Oyta
Scrip.	*Despre Sfînta Scriptură*
Ver. cath.	*Despre adevărurile catolice [Quaestio de veritatibus catholicis]*
Henr. Wrl.	Henric de Werl
Imac.	*Despre imaculata concepţie a Preasfintei Fecioare Maria*
Herb. *Enrich.*	Nicholas de Herborn. *Enchiridion împotriva ereziilor acestui veac*
Hes.	Tilemann Heshusius
Anal. Vict.	*Analiză a declaraţiei lui Victorinus [Strigel]*
Confut. Syn.	*Respingere a argumentelor sinergiştilor*
Herv. Nat.	Hervaeus Natalis
Hinc. R.	Hincmar de Reims
Opusc. Hinc. L.	*Scriere împotriva lui Hincmar de Laon*
Hkr. *Eccl. pol.*	Richard Hooker. *Despre legile organizării ecleziastice.* 2 vol. Londra, 1594-1597
Hn. *Ep. chr.*	Cornelius Hoen [Honius]. *Epistolă creştină*
Holl. *Exam.*	David Hollaz. *Cercetare teologică.* Ediţie revăzută. Stockholm şi Leipzig, 1763
Hon. Aug.	Honorius de Autun [Honorius Augustodunensis]
Oct. quaest.	*Opt întrebări despre îngeri şi om*
Hpk. *Pms.*	Gerard Manley Hopkins. *Poeme*
Hris. *Ev.*	Ioan Gură de Aur. *Omilii despre Epistola către Evrei*
Hs.	Jan Hus
Coll.	*Predici intitulate „Collecta"*
Corp.	*Despre trupul lui Hristos [De corpore Christi]*
Eccl.	*Despre Biserică*
Err.	*Despre şase erori*
Exp. dec.	*Prezentare a Decalogului*
Post. ad.	*Scurt comentariu*
Sanct.	*Predici despre sfinţi*
Sang.	*Despre sîngele lui Hristos [De sanguine Christi]*
Sent.	*Comentariu la Sentinţe*

Svat.	*Despre simonie [Knížky o svatokupectví]*
Hub.	Balthasar Hubmaier
Ax.	*Axiome*
Bn.	*Despre excomunicarea creştină [Von dem christlichen Bann]*
Ent.	*O scurtă justificare [Eine kurze Entschuldigung]*
Erb.	*O sinceră rugăminte creştină [Eine ernstliche christliche Erbietung]*
Form. Nacht.	*Forma Cinei Domnului [Form des Nachtmals]*
Form. Tf.	*Forma botezului [Form zu taufen]*
Gespr. Zw.	*O discuţie pe marginea lucrării lui Zwingli* Despre botez *[Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein]*
Ketz.	*Despre eretici şi cei care îi ard pe rug [Von Ketzern und ihren Verbrennern]*
Kind.	*Despre botezul pruncilor [Von der Kindertaufe]*
Lr.	*Catehism [Christliche Lehrtafel]*
Rech.	*Mărturisire de credinţă [Rechenschaft des Glaubens]*
Schl.	*Concluzii [Schluszreden]*
Schw.	*Despre sabie*
Str.	*Despre disciplina frăţească [Von der brüderlichen Strafe]*
Sum.	*Rezumat*
Tf.	*Despre botezul creştin al credincioşilor [Von der christlichen Taufe der Gläubigen]*
Unt.	*Simplă învăţătură [despre Cina Domnului] [Einfaltiger Unterricht]*
Urt.	*Judecata învăţătorilor [Der Lehrer Urteil]*
Will.	*Despre libertatea voinţei*
Zwlf. Art.	*Cele 12 articole [Die Zwolf Artikel]*
Hug. *Man.*	Jakob Hüglin. *Jurnalul Conciliului de la Basel [Manuale mei ... super actis et gestis in concilio Basiliensi]*
Huls.	Johann Hülsemann
Vet. nov. test.	*Despre natura Vechiului şi Noului Testament [De Veteris et Novi Testamenti natura]* Ediţie revăzută. Leipzig, 1714
Hunn.	Aegidius Hunnius
Just.	*Doctrina îndreptăţirii.* Frankfurt, 1590
Pers. Chr.	*Persoana lui Hristos.* Frankfurt, 1590
Trin.	*Doctrina Treimii.* Frankfurt, 1589
Hutt. *Conc.*	Leonhard Hutter. *În apărarea cărţii concordiei [Concordia Concors].* Frankfurt şi Leipzig, 1690
Iac. Vor.	Iacob de Voragine
Def.	*Apărare împotriva celor care îi contestă pe călugării propovăduitori*
Leg. aur.	*Legenda de aur [Legenda aurea]*
Impug. Aeg.	*Atacuri la adresa lui Aegidius de Roma pentru faptul de a-l fi contrazis pe Toma [Impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentum Thomae super Primum Sententiarum]*
Ier.	Ieronim [Hieronymus]
Hebr. Nom.	*Interpretarea numelor ebraice*
Pr. ep. can.	*Prolog la cele şapte epistole canonice*
Ier. Prag.	Ieronim de Praga
Ier. Syr.	Ieronim de Siracuza
In. III.	Papa Inocenţiu al III-lea
Sacr. alt.	*Misterul Tainei Altarului*
Serm. div.	*Predici pentru diverse ocazii*
In. IV.	Papa Inocenţiu al IV-lea

Ep. Fred. II.	*Epistolă către Frederic al II-lea*
IPM	*Pacea de la Westfalia [Instrumentum Pacis Monasteriense]*
Art. rel. ir.	*Articolele religioase irlandeze*
Ioach. *Apoc.*	Ioachim de Fiore. *Comentariu la Apocalipsă.* Veneţia, 1527. Ediţie facsimilată. Frankfurt, 1964
Ioan. XXII.	Papa Ioan XXII
Cum inter.	*Cum inter nonnullos*
Serm.	*Predici*
Ioan D. *F.o.*	Ioan Damaschinul. *Credinţa ortodoxă*
Ioan. Mont.	Ioan de Montesono
Prop. dam.	*Afirmaţii condamnate*
Ioan. Neap.	Ioan de Neapole
Immac.	*Întrebări legate de imaculata concepţie a Preasfintei Fecioare Maria*
Ioan Pal.	Ioan de Palomar
Civ. dom.	*Despre guvernarea civilă a clericilor*
Dial.	*Dialog între Iacob şi Ioan*
Hist.	*Istoria începutului conflictelor dintre conciliu şi papă*
Quaest. par.	*Problema privind cel căruia îi datorăm ascultare [Quaestio ... cui pariendum est]*
Ioan Par.	Ioan de Paris
Apol.	*Apologie*
Conf.	*Despre ascultarea confesiunilor*
Corp.	*Despre modul de existenţă a trupului lui Hristos în Taina Altarului [Determinatio... de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris] [1304]. Londra, 1686*
Corr.	*Correctorium*
Pot.	*Despre puterea regală şi papală*
Ioan Rok.	Ioan de Rokycana
Irin. *Haer.*	Irineu de Lyon. *Împotriva ereziilor*
Ep.	*Epistole*
Sanct. com.	*Replică privind Sfînta Împărtăşanie*
Utraq.	*Părerea că împărtăşirea sub ambele specii este necesară şi poruncită de Mîntuitorul nostru [Positio ...: Communio ... sub utraque specie ... est necessaria, et a Domino praecepta Salvatore]*
Iust. *Dial.*	Iustin Martirul. *Dialog cu Trifon*
Jac. Cerr.	Jacobus de Cerretanis
Lib. gest.	*Cronica [Conciliului de la Constanz] [Liber gestorum]*
Jac. Mis.	Jakoubek ze Stříbra
Com. parv.	*Despre împărtăşirea copiilor [De communione parvulorum]*
Corp.	*Despre adevărata existenţă a trupului lui Hristos în Taina Altarului [De existencia vera corporis Christi in sacramento altaris]*
Purg.	*Despre purgatoriul sufletului*
Rem.	*Despre remanenţă*
Salv.	*Mîntuitorul nostru [Salvator noster]*
Utraq.	*Apărare împotriva lui Andreas de Broda, împărtăşirea laicilor sub ambele specii [Vindiciae contra Andream Brodam ... pro communione plebis sub utraque specie]*
Ven. sacr.	*Tratat final împotriva celor care se opun în chip eretic Sfintei Taine*

Zjev.	*Comentariu la Apocalipsa Sfîntului Ioan [Výklad na Zjevenie svatého Jana]*
Jac. Parad.	Jakob von Jüterbog [Jacobus de Paradiso]
Sept. stat.	*Despre cele şapte stări ale Bisericii descrise în Apocalipsă*
Jac. Vit.	Iacob de Viterbo [Jacobus Viterbiensis]
Quodlib.	*Quodlibeta*
Reg. chr.	*Despre guvernarea creştină [De regimine christiano]*
Jaj. *Trad. eccl.*	Claude Le Jay [Claudius Jajus]. *Despre tradiţiile ecleziastice*
Jans. *Aug.*	Cornelius Jansen. *Augustinus.* 3 vol. Berthelin, 1643
Joh. Brev.	Johannes de Brevi Coxa [Jean Courtecuisse]
Tract.	*Tratat despre credinţă, Biserică, pontiful roman şi conciliul general*
Joh. Lutt.	John Lutterell
Guil. Oc.	*Împotriva doctrinei lui William Ockham*
Joh. Maur.	Johannes Mauroux
Prop. Const.	*Propunere la Conciliul de la Constanz*
Super.	*Despre problema superiorităţii între conciliu şi papă*
Joh. Pol.	Johannes de Polliaco [Pouilly]
Imac.	*Despre imaculata concepţie a Preasfintei Fecioare Maria*
Joh. Rag.	Johannes de Ragusa [Johannes Stojkoviæ din Dubrovnik]
Auct. conc.	*Şase consideraţii despre autoritatea conciliului*
Bas. conc.	*Începutul şi continuarea Conciliului de la Basel*
Boh.	*Cum au fost readuşi boemii la unitatea Bisericii*
Eccl.	*Despre Biserică*
Ep.	*Epistole*
Graec.	*Cum au fost readuşi grecii la unitatea Bisericii prin Conciliul de la Basel*
Miss. CP.	*Misiune la Constantinopol*
Utraq.	*Discurs [la Basel] despre împărtăşirea sub ambele specii [Oratio de communione sub utraque specie]*
Joh. Rup.	Jean de la Rochelle [Johannes de Rupella]
Serm.	*Predici*
Joh. Schel.	Johannes Schele
Avis.	*Consideraţii despre Reformă [Avisamenta reformationis]*
Joh. Var.	Joannes de Varennis
Ep. Ben. XIII.	*Epistolă către papa Benedict XIII*
Ep. card.	*Epistolă către cardinalii Sfintei Biserici Romane*
Joh. Vit.	Juan Vidal [Johannes Vitalis]
Concept.	*Tratate despre imaculata concepţie*
Joh. Z. *Tract.*	Jan Němec ze Žatce [Johannes de Zacz]. *Scurt tratat [Tractatulus]*
Jul. Ces.	Giuliano [Julianus] Cesarini
Disp. Bas.	*Dispută la Conciliul de la Basel*
Sim.	*Proiect de decret cu privire la simonie*
Juv.	Roger Juvenis
Keck. *Syst.*	Bartholomaeus Keckermann. *Sistem de teologie sacră.* Köln, 1611
Krom. *Trad.*	Hieronymus Kromayer. *Despre tradiţii.* Leipzig, 1665
Lact. *Inst.*	Lactantius. *Instituţiile divine*
Lain.	Diego Laínez
Disp. trid.	*Dispute tridentine*
Las.	Jan Łaski [Johannes a Lasco]
Coen.	*Epistolă despre Cina Domnului [Epistola de coena]*

Hos.	*Răspuns către cardinalul Stanislaus Hosius*
Inc.	*Despre întrupare, împotriva lui Menno*
Sacr.	*Scurt tratat despre Tainele Bisericii lui Hristos*
Sum. Cont.	*Expunere sumară a controverselor pe marginea Cinei Domnului*
West.	*Reacţie faţă de Westfalia*
Lat.	Bartholomaeus Latomus [Steinmetz]
Def. Buc.	*Apărare împotriva lui Martin Bucer*
Resp. Buc.	*Răspuns adresat lui Martin Bucer*
Latom.	Jacobus Latomus [Jacques Masson]
Conf. secr.	*Despre mărturisirea în taină*
Ling.	*Dialog despre raţiunea a trei limbi şi a studiului teologic*
Laur. Reich.	Laurentius [Vavøinec] de Reichenbach
Diurn.	*Jurnal despre faptele boemilor la Conciliul de la Basel [Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basiliensi]*
Lec.	Sebastiano Leccavella de Chio
Leo. M. *Ep.*	Papa Leon cel Mare [Leo Magnus]. *Epistole*
Leo X.	Papa Leon al X-lea
Cum post.	*Cum postquam*
Ex. Dom.	*Exsurge Domine*
Leon.	Vincentius de Leone
Leys. *Exor.*	Polycarp Leyser. *O viziune creştină asupra exorcismului la botez.* N.p., 1591
Lib. Conc.	*Cartea concordiei [Liber Concordiae]*
Lib. Ratis.	*Acordul de la Regensburg [Liber Ratisbonensis]*
Lip.	Luigi Lippomani
Lomb.	Hieronymus Lombardellus
Ltmr.	Hugh Latimer
Lud. Pal. *Resp.*	Ludovic Palatinul. *Răspuns adresat împăratului Sigismund şi papei Grigore al XII-lea*
Lun.	Vincentius Lunellus
Luth.	Martin Luther
Ab. Chr.	*Confesiune cu privire la Cina lui Hristos [Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis]*
Alb. Pr.	*Scrisoare deschisă către prinţul Albert al Prusiei*
Ambr. Cath.	*Răspuns la cartea lui Ambrosius Catharinus*
Anb.	*Adorarea Sfintei Taine [Vom Anbeten des Sakraments]*
Antinom.	*Împotriva antinomienilor*
Bisch.	*Exemplu de hirotonisire a unui adevărat episcop creştin*
Br. Wink.	*Scrisoare cu privire la cartea sa despre liturghiile particulare [Ein Brief D. M. Luthers von seinem Buch der Winkelmessen]*
Capt. bab.	*Captivitatea babilonică a Bisericii*
Dav.	*Ultimele cuvinte ale lui David*
DB	*Biblia germană [Deutsche Bibel]*
Dec. praec.	*Cele zece porunci predicate locuitorilor din Wittenberg [Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo]*
Def. Ec. jud.	*Apărare împotriva judecăţii răuvoitoare a lui Johann Eck*
Decl. Gen.	*Predici despre Geneză [In Genesim Declamationes]*
Dict. Ps.	*Prelegeri despre Psaltire [Dictata super Psalterium]*
Disp. Heid.	*Disputa de la Heidelberg*
Disp. indulg.	*95 de teze [Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum]*
Disp. just.	*Dispută despre îndreptăţire*

Disp. schol. theol.	*Dispută împotriva teologiei scolastice*
Dol.	*Despre traducere şi despre mijlocirea sfinţilor [Von Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen]*
Dtsch. Kat.	*Catehismul german [Deutscher Katechismus]*
Dup. just.	*Două feluri de dreptate [De duplici justitia]*
Ehsach.	*Despre chestiuni conjugale [Von Ehesachen]*
Eis.	*Împotriva lui Johann Agricola [Wider den Eisleben]*
Ep. In.	*Prelegeri despre Epistola intîi a apostolului Ioan*
Ev. In. 1-2	*Predici la Evanghelia după Ioan 1-2*
Ev. In. 6-8	*Predici la Evanghelia după Ioan 6-8*
Ev. In. 14-15	*Predici la Evanghelia după Ioan 14-15*
Feg.	*Nerecunoaşterea Purgatoriului [Widerruf vom Fegfeuer]*
Gal. (1519)	*Comentariu la Epistola către Galateni (1519)*
Gal. (1535)	*Comentariu la Epistola către Galateni (1535)*
Gen.	*Prelegeri despre Geneză*
Grnd. Urs.	*Apărare şi explicare a tuturor articolelor [Grund und Ursach aller Artikel]*
Gut. Werk.	*Tratat despre faptele bune [Sermon von den guten Werken]*
Henr.	*Împotriva regelui Henric al VIII-lea al Angliei*
Himm. Proph.	*Împotriva profeţilor providenţiali [Wider die himmlischen Propheten]*
Hspost.	*Predici laice*
Inst. min.	*Despre preoţie [De instituendis ministris ecclesiae]*
Jak.	*Predică despre Sfîntul Iacov*
Jes.	*Predici despre Isaia*
Jud.	*Despre faptul că Iisus Hristos s-a născut evreu*
Kirchpost.	*Predici bisericeşti*
Kl. Kat.	*Micul catehism [Kleiner Katechismus]*
Konz.	*Despre concilii şi Biserică*
Latom.	*Împotriva lui Latomus*
Ld.	*Imnuri [Lieder]*
Magn.	*Comentariu despre* Magnificat
Matt. 5-7	*Comentariu la Predica de pe Munte [Das 5., 6. und 7. Kapitel Matthaei gepredigt und ausgelegt]*
Menschlehr.	*Despre faptul că doctrinele oamenilor trebuie respinse [Von Menschenlehre zu meiden]*
Oper. Ps.	*Comentariu la Psalmi [Operationes in Psalmos]*
1 Pet.	*Comentariu la Epistola întîi a apostolului Petru*
Pr. Brent. Amos	*Prefaţă la scrierea lui Johann Brenz* Prezentarea lui Amos
Pr. op. lat.	*Prefaţă la operele sale în latină*
Pred.	*Predici [Predigten]*
Pred. 2 Mos.	*Predici la Exod*
Ps. 51	*Comentariu la Psalmul 51*
Ps. 90	*Comentariu la Psalmul 90*
Ps. 147	*Comentariu la Psalmul 147*
Ps. grad.	*Comentarii la cei 15 Psalmi ai treptelor [In quindecim psalmos graduum commentarii]*
Res. disp. indulg.	*Hotărîri la disputa privind valoarea indulgenţelor*
Res. Lips.	*Hotărîri cu privire la afirmaţiile sale de la disputa de la Leipzig*
Res. pot. pap.	*Hotărîre privind puterea papei*
Rom.	*Scholie la Epistola către Romani*

Schmal. Art.	*Articolele de la Smalcald*
Serm. poen.	*Predică despre penitenţă*
Serm. sacr.	*Predică despre Sfintele Taine*
Serv. arb.	*Sclavia voinţei [De servo arbitrio]*
Stras.	*Scrisoare către creştinii din Strasbourg*
Sup. ann.	*Socotirea anilor lumii [Supputatio annorum mundi]*
Symb.	*Cele trei simboluri sau crezuri*
Thes. antinom.	*Teze împotriva antinomienilor*
Ti.	*Discuţie convivială [Tischreden]*
Vor. N. T.	*Prefeţe la Noul Testament [Vorreden zum Neuen Testament]*
Wied.	*Despre rebotezare [Von der Wiedertaufe]*
Worm.	*Dieta din Worms*
Wort.	*Despre faptul că aceste cuvinte ale lui Hristos, „Acesta este trupul Meu", încă mai opun rezistenţă fanaticilor*
Zn. Geb.	*Comentariu la cele zece porunci [Auslegung der zehn Gebote]*
Lymp.	Balthasar Lympus
Madr.	Cristoforo Madruzzo
Marb. art.	*Articolele de la Marburg*
Mars. Pad.	Marsilius de Padova
Def. min.	*Defensor minor (Defensor pacis) Apărător al păcii*
Mart.	Braccio Martelli
Martn. *Sum. op.*	Matthias Martinius. *Summa operelor [Summa operum, seu Commentarius in legem duarum divinarum tabularum].* Bremen, 1612
Mass. *Diar.*	Angelo Massarelli. *Însemnări*
Mat. Crac.	Matei de Cracovia
Josn.	*Josniciile Curiei romane*
Matt. Mayn.	Matteus Maynage [Matthaeus Meynage]
Avis.	*Recomandare*
Maz.	Lorenzo Mazochi
Mel.	Philip Melanchthon
An.	*Despre suflet [De anima]*
Annot. Rom.	*Adnotări la Epistola către Romani*
Cat. puer.	*Catehismul copiilor [Catechesis puerilis]*
Coen.	*Opinii ale mai multor autori din vechime despre Cina Domnului [Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini]*
Comm. Rom.	*Comentariu la Epistola către Romani*
Disp. part. poen.	*Dispută despre părţi ale penitenţei*
Doct. Paul.	*Despre studierea doctrinei pauline*
Ep.	*Epistole*
Ev. In.	*Prezentare a Evangheliei după Ioan*
Eccl.	*Despre Biserică şi autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu*
Enarr. Rom.	*Prezentare a Epistolei către Romani [Enarratio epistolae Pauli ad Romanos]*
Enarr. Symb. Nic.	*Prezentare a Crezului de la Niceea [Enarratio Symboli Niceni]*
Explic. Symb. Nic.	*Explicare a Crezului de la Niceea [Explicatio Symboli Niceni]*
Loc.	*Teme teologice*
Post.	*Comentarii biblice*
Pot. pap.	*Tratat despre puterea şi primatul papei*
Ref. abus. coen.	*Respingere a abuzurilor legate de Cina Domnului [Refutatio abusuum coenae Domini]*
Thes. bacc.	*Teze pentru licenţiaţi*

Torg. art.	*Articolele de la Torgau*
Men. *Gerecht.*	Justus Menius. *Dreptatea [Gerechtigkeit].* Erfurt, 1552
Menn.	Menno Simons
Bek.	*Confesiune [Bekentenisse]*
Belyd.	*Despre Treime [Een vermanende belydninge, van den drieenigen, eeuwigen, ende waren Gott]*
Chr. gl.	*Despre adevărata credință creştină [Van het rechte Christen Geloove]*
Doop.	*Explicare a botezului creştin [Verklaringe des christelycken Doopsels]*
Excom.	*Excomunicare*
Fund.	*Fundamentul doctrinei creştine*
Geest. Ver.	*Despre renaşterea spirituală [Van die Geestelijke Verrijsenisse]*
Gell. Fab.	*Replică adresată lui Gellius Faber*
Jan. Leyd.	*Împotriva lui Ioan de Leiden*
Las.	*Confesiune împotriva lui Jan Łaski*
Nw. Geb.	*Despre noua naştere [Van de Nieuwe Geboorte]*
Ont.	*Scuză şi replică [Ontschuldinge ende verantwoordinge]*
Oors.	*Rațiunea mea [De Oorsake, waerom dat ich Menno Symons niet af en late te Leeren, ende to Schrijven]*
Ps. 25.	*Meditație pe marginea Psalmului 25*
Sup.	*Rugă*
Verm.	*Mustrare [Een lieflycke Vermaninge of Onderwysinge]*
Mentz.	Balthasar Mentzer
Thes. theol.	*Teze teologice.* Giessen, 1612
Milt. *Par. L.*	John Milton. *Paradisul pierdut*
Mir.	Bartholomaeus de [Carranza] Miranda
Mol.	Louis Molina
Conc.	*Armonia dintre liberul arbitru şi darurile harului [Liberi arbitrii cum gratiae donis ... concordia]*
Grat.	*Tratat despre har*
Praed.	*Despre predestinare*
Sum. haer. maj.	*Prezentare detaliată a ereziilor [Summa haeresium major]*
Mont.	Giovanni Maria Ciocchi del Monte [Papa Iulius III]
Mor.	Thomas Morus
Apol.	*Apologie*
Bod.	*Tratat despre Trupul binecuvîntat*
Comf.	*Dialog spre mîngîiere împotriva durerii*
Her.	*Dialog cu privire la erezii*
Luth.	*Răspuns către Luther*
Pass.	*Tratat despre patimi*
Trist.	*Despre tristețea lui Hristos [De tristitia Christi]*
Tyn.	*Împotriva răspunsului lui Tyndale*
Morl.	Joachim Mörlin
Leg.	*A treia utilizare a legii [Disputationes tres pro tertio usu legis]*
Obed.	*Ideea că deplina respectare a legii este necesară mîntuirii*
Resp. Pont.	*Răspuns către Pontanus*
Mrl.	Joannes Morellus [Massarello]
Pecc. orig.	*Despre păcatul originar [De peccato originali]*
Mrtr.	Coriolanus Martiranus Consentinus
Mus. *Utraq.*	Johann Musaeus. *Despre împărtăşirea sub ambele specii [De communione sub utraque specie].* Jena, 1654

Muss.	Cornelio Musso
Myl.	Georgius Mylius
Naus.	Friedrich Nausea [Grau]
Cateh. cat.	*Catehismul catolic.* Viena, 1542
Misc.	*Miscellanea*
Nav.	Andreas Navarra
Nicol. Bisk.	Nicolae Biskupec [Mikulas Biskupec z Pelhřimova]
Nicol. Cl.	Nicolas de Clémange
Ruin eccl.	*Despre distrugerea şi restaurarea Bisericii*
Nicol. Cus.	Nicolaus Cusanus
Abscond.	*Despre Dumnezeul ascuns [De deo abscondito]*
Alchor.	*Examinarea Coranului [Cribratio Alchoran]*
Apol.	*Apologia ignoranţei docte*
Conc. cath.	*Concordatul catolic*
Dat. Patr. lum.	*Despre darul Tatălui Luminii [De dato patris luminum]*
Doct. ign.	*Despre ignoranţa doctă [De docta ignorantia]*
Ep.	*Epistole*
Ep. In. Seg.	*Epistolă către Ioan de Segovia*
Fil.	*Despre filiaţia Fiului*
Gen.	*Despre Geneză*
Pac. fid.	*Reconciliere între religiile lumii [De pace fidei]*
Poss.	*Despre posibilitatea şi fiinţarea în Dumnezeu [De possest]*
Quaer.	*Despre căutarea lui Dumnezeu [De quaerendo deum]*
Sap.	*Despre înţelepciune [Idiota de sapientia]*
Serm.	*Predici*
Ult.	*Ipoteză în legătură cu ultimele zile [Conjectura de ultimis diebus]*
Vis.	*Despre înţelepciunea lui Dumnezeu*
Nicol. Dr.	Nicolae de Dresda [Mikuláš Drášdanský]
Utraq.	*Apologia împărtăşirii laicilor sub ambele specii [Apologia pro communione plebis sub utraque specie]*
Nun. *Conc.*	Diego Nuño. *Judecata lui Molina. „Armonie" [Censura de la Concordia de Molina]*
Ob. Phil. *Bek.*	Obbe Philipsz. *Confesiune [Bekentenisse]*
Oec.	Johannes Oecolampadius
Antisyn.	*Replică faţă de* Syngramma *clerului şvab [Antisyngramma]. Zürich, 1526*
Bill. Ant.	*Replică la prefaţa lui Luther la* Syngramma *[Billiche Antwurt... uff D. M. Luthers Bericht des Sakraments].* Basel, 1526
Conf.	*Despre faptul că spovedania nu este împovărătoare pentru creştini.* Basel, 1521
Corp.	*Adevărata interpretare a cuvintelor Domnului, „Acesta este Trupul Meu" [De Genuina verborum Domini, „Hoc est corpus meum"... Expositio].* Basel, 1525
Dial.	*Dialog despre ceea ce vechii învăţaţi ai Bisericii, atît latini, cît şi greci, au crezut în legătură cu Euharistia.* Heidelberg, 1572 [1530]
Dign. Euch.	*Despre demnitatea Euharistiei.* Zürich, 1526
Ev. In.	*Adnotări pe marginea Evangheliei după Ioan.* Basel, 1533
Luth.	*Părerea despre Doctor Martin Luther.* N. p., 1521
Mis.	*Despre faptul că interpretarea greşită dată de Dr. M. Luther cuvintelor etern valabile, „Acesta este Trupul Meu", nu poate rezista.* Basel, 1527

Resp. post.	*Al doilea răspuns adresat lui Willibald Pirckheimer [De eucharistia... responsio posterior].* Basel, 1526
Rom.	*Adnotări pe marginea Epistolei către Romani.* Basel, 1526
Theob. Bill.	*Replică adresată lui Dieboldt Billican.* Zürich, 1526
Oliv.	Pierre de Jean Olivi
Infall.	*Despre infailibilitatea pontifului roman*
Post. Joh.	*Comentariu la Evanghelia după Ioan*
Ren. pap.	*Despre lepădarea de sine a papei*
Opic. Can.	Opicinus de Canistris
Spir. imp.	*Despre întîietatea imperiului spiritual*
Ord. Zür.	*Ordinul creştin de la Zürich*
Osndr.	Andreas Osiander
Apol.	*Apologia.* N. p., 1545
Conject.	*Ipoteză cu privire la ultimele zile.* Nürnberg, 1544
Hild.	*Profeţia Sfintei Hildegard cu privire la papistaşi.* N. p., 1527
Mar.	*Relatare despre Colocviul de la Marburg.* [Augsburg], 1529
Schatz.	*Împotriva lui Caspar Schatzgeyer.* Nürnberg, 1525
Ott.	Luciano degli Ottoni
Pach.	Pedro Pacheco
Paen. Med.	*Îndreptar de pocăinţă milanez [Paenitentiale Mediolanense]*
Pasc.	Blaise Pascal
Aug.	*Opinii aparţinînd Sfîntului Augustin, pelagienilor şi lui Calvin cu privire la problema harului*
Pens.	*Pensées*
Poss. com.	*Despre posibilitatea poruncilor*
Prob. gr.	*Prezentare sumară a problemei harului*
Prov.	*Scrisori provinciale*
Pasch.	Angelus Paschalis Illyricus
Patav. *Just.*	Christophorus Patavinus. *Despre îndreptăţire*
Paul. III.	Papa Paul al III-lea
Init.	*Initio nostri hujus Pontificatus*
Paul. IV.	Papa Paul al IV-lea [Johannes Petrus Carafa]
Luth. haer.	*Despre reprimarea ereziei luteranilor şi reformarea Bisericii*
Paul. V. *Form.*	Papa Paul al V-lea. *Formulă pentru încheierea disputei despre auxiliarele harului*
Pch.	Andrew Poach
Def.	*Pledoarie*
Ep.	*Epistole*
Resp.	*Replică [adresată lui Mörlin]*
Per. *Trad.*	Martin Pérez de Ayala. *Despre tradiţiile divine, apostolice şi bisericeşti.* Köln, 1562
Perf. am.	*Tratat despre iubirea desăvîrşită [Tractatus de perfecto amore]*
Pet.	Petrarca
Fam.	*Scrisori către apropiaţi [Familiares]*
Ign.	*Despre propria lui ignoranţă şi despre a multor altora*
Ot. rel.	*Despre odihna credincioşilor [De otio religioso]*
Secr.	*Secretul meu*
Sen.	*Scrisori din anii senectuţii [Seniles]*
Petr. Aur.	Petrus Aureolus
Comm.	*Comentariu pe marginea întregii Biblii [Aurea ac pene divina totius sacre pagine commentaria].* Veneţia, 1507

Reper.	*Replică adresată adversarului nevinovăției Maicii lui Dumnezeu [Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei]*
Sent.	*Comentariu la Sentințe*
Tract.	*Tratat despre zămislirea Preasfintei Fecioare Maria*
Petr. Br.	Peter de Bruxelles
Petr. Brun.	Peter Bruneti
Act. conc. Bas.	*Documentele Conciliului de la Basel*
Petr. Cand.	Petrus de Candia [Antipapa Alexandru al V-lea]
Immac.	*Tratat despre imaculata concepție*
Petr. Cell.	Petrus de Celle
Ep.	*Epistole*
Petr. Lut.	Petrus de Lutra [Kaiserlautern]
Lig. frat.	*O alianță frățească [Liga fratrum]*
Pont. emin.	*Despre eminența suveranului pontif*
Petr. Pal.	Petru de La Palu [Paludanus]
Pot. pap.	*Tratat despre puterea papei*
Petr. Verb.	Petrus de Verberia
Brd.	*Declarație a credinței Sfîntului Bernard cu privire la Fecioara Maria* [1338]. Mainz [1490]
Pez. *Lib.arb.*	Christoph Pezel. *Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Pg.	Alberto Pighi
Cont.	*Explicarea controverselor cu care se confruntă acum credința și religia lui Hristos.* 2 vol. Veneția, 1541
Mosc.	*Despre Moscova, către papa Clement al VII-lea.* Veneția, 1543
Pgn.	Sebastiano Pighino
Pi. V. *Ex. om.*	Papa Pius V. *Ex omnibus afflictionibus*
Pinar.	Antonius Frexius Pinaroliensis
Pisc.	Johannes Piscator [Fischer]
Grat.	*Tratat despre harul lui Dumnezeu.* Herborn, 1614
Praed.	*Dispută teologică despre predestinare.* Ediția a 2-a. Herborn, 1598
Pol.	Reginald Pole
Conc.	*Despre Conciliu.* Roma, 1562
Disc. pac.	*Discurs despre pace [Discorso di pace].* [Roma, 1555]
Ep.	*Epistole*
Henr. VIII.	*Către Henric al VIII-lea.* Roma, 1536
Just.	*Tratat despre îndreptățire.* Louvain, 1569
Sum. pont.	*Despre suveranul pontif.* Louvain, 1569
Test.	*Un testament cu adevărat creștin.* [N.p.], 1559
Polan.	Amandus Polanus de Polansdorf
Syntag.	*Sistem de teologie creștină [Syntagma theologiae Christianae].* Geneva, 1617
Prael. Germ. *Ep.*	Prelații din Germania. *Epistole*
Přib. *Tract.*	Joannes de Příbram. *Tratat despre Euharistie împotriva lui Nicolae, falsul episcop al taboriților*
Prof. fid. Franc.	*Mărturisire de credință catolică a Bisericii exilaților din Frankfurt*
Prosp. *Auct.*	Prosper de Aquitania. *Declarații oficiale ale Scaunului apostolic cu privire la harul divin și liberul arbitru [Praeteritorum episcoporum sedis apostolicae auctoritates de gratia dei et libero voluntatis arbitrio]*
Ptol. Luc.	Bartolomeu de Lucca [Ptolemaeus de Lucca]

Ann.	*Anale*
Det. comp.	*Precizare concisă a jurisdicției imperiului*
Quen. *Theol.*	Johann Andreas Quenstedt. *Teologie didactico-polemică.* 2 vol., Leipzig, 1715
Ramb. Bol.	Rambert de Bologna
Apol. ver.	*Apologie pentru adevărul împotriva așa-numitului „Corruptorium" [Apologeticum veritatis contra corruptorium]*
Rav.	Ottaviano Raverta
Rdly.	Nicholas Ridley
Br. decl.	*O scurtă mărturisire a Cinei Domnului*
Conf. Ltmr.	*Dialoguri cu Hugh Latimer*
Ep.	*Epistole*
Imag.	*Tratat despre cultul imaginilor*
Lam.	*Lamentație plină de milă cu privire la starea jalnică a Bisericii în Anglia*
Raj. *Post.*	Mikolaj Rej. *Comentarii biblice*
Remon.	*Mustrare*
Rep. Anh.	*Repetiția de la Anhalt*
Resp. Lib. Ratis.	*Răspunsuri la „Acordul de la Regensburg" [Responsiones ad Librum Ratisbonensem]*
Rich. S. Laur.	Richard de Saint Lawrence
Laud. Mar.	*Spre slava Preasfintei Fecioare Maria*
Robt. Bas.	Robert de Basevorn
Form. praedic.	*Forma propovăduirii [Forma praedicandi]*
Robt. Orf.	Robert de Orford [de Colletorto]
Corr.	*Correctorium*
Repr. Aeg.	*Mustrare a lui Aegidius de Roma*
Rog.	Thomas Rogers
Cath. Doct.	*Doctrina catolică a Bisericii Angliei*
Roll.	Robert Rollock
Voc. eff.	*Tratat despre vocația efectivă.* Edinburgh, 1597
Rov.	Philos Roverella de Ferrara
Rup. *Matt.*	Rupert de Deutz. *Comentariu la Evanghelia după Matei*
Sad.	Jacopo Sadoleto
Genev.	*Către genevezi*
Orat.	*Discurs*
Sal.	Juan de Salazar
Salm.	Alfonso Salmerón
Sanfel.	Tommaso Sanfelice
Sarac.	Giovanni Michele Saraceni
Sarr.	Petrus Sarra
Schatz.	Kaspar Schatzgeyer
Scrut.	*Cercetare a Sfintei Scripturi*
Seg.	Ioan de Segovia
Diff.	*Probleme ridicate de către ambasadorii Sfîntului Conciliu de la Basel*
Diff. pot.	*Despre deosebirea dintre puteri*
Eccl.	*Despre sfințenia de neclintit a Bisericii [De insuperabili sanctitate ecclesiae]*
Gabr.	*Justificare a sentinței pronunțate împotriva lui Gabriele [Condulmaro], fostul papă Eugeniu al IV-lea*
Gl. Eug.	*Glosă pe marginea bulei fostului papă Eugeniu*

Hist. Conc. Bas.	*Istorie a evenimentelor Conciliului general de la Basel*
Mat. haer.	*Despre problema ereziei*
Mod.	*Modul şi forma prin care Conciliul le-a îngăduit ambasadorilor papei să prezideze*
Narr. conf.	*Istoric al conflictului dintre Conciliul de la Basel şi papa Eugeniu al IV-lea*
Neutr.	*Despre chestiunea neutralităţii principilor*
Prop. sec.	*A doua propunere*
Regn.	*Despre noua împărăţie, care este Biserica [De novo regno, quod est ecclesia]*
Sept. not.	*Şapte lucruri notabile cu privire la erezie*
Sim.	*Despre simonie*
Utraq.	*Dovezi privind faptul că împărtăşirea sub ambele specii a laicilor nu este necesară prin poruncă divină [Allegationes, quod communio sub utraque specie non est necessitate divine praecepti quantum ad plebem]*
Sent. Remon.	*Declaraţie a protestatarilor [Sententia Remonstrantium]*
Serip.	Girolamo Seripando
Concup.	*Despre concupiscenţă*
Decr. just. form. alt.	*A doua formă a proiectului de decret privind îndreptăţirea [Decreti de justificatione forma altera per eundem]*
Decr. just. form. prim.	*Prima formă a proiectului de decret privind îndreptăţirea [Decreti de justificatione forma prima per F. Hieronymum Seripandum]*
Just.	*Despre îndreptăţire*
Libr. Scrip.	*Despre cărţile Sfintei Scripturi [De libris sacrae scripturae]*
Pecc. orig.	*Despre păcatul originar [De peccato originali]*
Sacr.	*Despre Sfintele Taine*
Trad.	*Despre tradiţii*
Serm. conc. Const.	*Predici rostite în timpul Conciliului de la Constanz*
Serv.	Michael Servetus
Dial.	*Două dialoguri despre Treime*
Ep. Calv.	*Epistole către Calvin*
Fid. just.	*Despre credinţă şi dreptatea împărăţiei lui Hristos [De fide et justitia regni Christi]*
Trin.	*Despre Treime*
Trin. err.	*Despre erorile Treimii*
Sevrl. *Comm.*	Ercole Severoli. *Comentarii pe marginea Conciliului de la Trident [De concilio Tridentino commentarius]*
Sib. Art.	*Confesiunea de la Schleitheim [Brüderliche vereynigung etzlicher kinder Gottes siben Artickel betreffend]*
Sib. Bek.	Siebert de Beka
Repr. err.	*Condamnare a şase erori* [ale lui Marsilius de Padova]
Sig. *Ep.*	Împăratul Sigismund. *Epistole*
Sixt. IV.	Papa Sixtus al IV-lea
Cum. Praeex.	*Cum praeexcelsa*
Grav.	*Grave nimis*
Snds. *Serm.*	Edwin Sandys. *Predici*
Soc.	Faustus Socinus [Fausto Sozzini]
Auct. Scrip.	*Despre autoritatea Sfintei Scripturi*
Cat.	*Catehism*

Cat. fr.	*Fragmente de catehism*
Conc. Chr.	*Comentariu la Predica de pe Munte [Concionis Christi quae habetur capite 5., 6., et 7. apud Matthaeum Evangelistam, Explicatio]*
Ep. In.	*Comentariu la Întîia Epistolă a Sfîntului Ioan*
Prol. Ev. In.	*Explicaţie pe marginea Prologului la Evanghelia după Ioan*
Resp. Dav.	*Răspuns către Francis David*
Rom. 7.	*Despre un pasaj din capitolul al şaptelea al Epistolei lui Pavel, apostolul, către Romani*
Serv.	*Iisus Hristos Mîntuitorul [De Jesu Christo Servatore]*
Var. loc.	*Explicaţia unor pasaje din Sfînta Scriptură [Explicatio variorum Sacrae Scripturae locorum]*
Sol.	Antonius Solisius
Speng. *Ld.*	Lazarus Spengler. *Imnuri [Lieder]*
Staph.	Joannes Lucius Staphyleus
Stapl.	Thomas Stapleton
Ant. ev.	*Antidot evanghelic împotriva ereziilor acestor vremuri.* Lyon, 1595
Apol.	*Pledoarie pentru regele catolic Filip al II-lea al Spaniei.* Constanz, 1592
Count.	*Ripostă adresată lui Hornes Blaste împotriva lui Feckenham*
Fort.	*O fortăreaţă a credinţei sădită întîia oară printre noi, englezii*
Pr. Bed.	*Prefaţă la* Istoria Bisericii Angliei, *întocmită de Beda Venerabilul, englezul.* Anvers, 1565
Ret.	*Ripostă faţă de neadevărurile rostite de Jewelles*
Tr. Thom.	*De trei ori Toma.* Douai, 1588
Steph. Sest.	Stephanus a Sestino
Stl.	Tommaso Stella
Stoeck. *Ep.*	Ulrich Stöcklin. *Epistole*
Strig.	Victorinus Strigel
Decl.	*Declaraţie*
Hum. vir.	*Doctrina puterilor omului sau a liberului arbitru [Locus de humanis viribus seu libero arbitrio]*
Suar.	Francisco de Suárez
Div. sub.	*Despre substanţa divină*
Grat.	*Despre har*
Praed.	*Despre predestinarea divină şi predestinarea la osînda veşnică*
Sacr.	*Despre Taine*
Succ. Anabap.	*Succesiunea anabaptistă*
Syn. Dord.	Sinodul de la Dort [Dordrecht]
Can.	*Canoane*
Rej. err.	*Combaterea erorilor*
Sess.	*Reuniuni*
Tab.	Nicolaus Trecensis Gallus Taborel
Tap.	*Orat.* Ruard Tapper. *Discursuri*
Tel.	Telephorus de Cosenza
Pr. schism.	*Despre cauzele, starea, cunoaşterea şi sfîrşitul prezentei schisme*
Vet. Nov.	*Starea Bisericii în Vechiul şi Noul Testament [Qualiter fuit status Ecclesiae in Veteri et Novo Testamento]*
Tert. *Marc.*	Tertulian. *Împotriva lui Marcion*
Thdrc. Nm.	Dietrich de Nieheim [Theodericus de Nyem]

Avis.	*Recomandări cu privire la unirea şi reformarea membrilor şi ierarhilor [Bisericii]*
Conc.	*Conciliul*
Convoc.	*Despre convocarea conciliilor generale*
Int. Pac.	*Introducere întru pace şi unire*
Invec.	*Invectivă la adresa papei Ioan al XXIII-lea*
Mod.	*Despre căile de unire şi reformare a Bisericii într-un conciliu universal*
Nem. un.	*Nădejdea unirii [Nemus unionis]*
Not.	*Înştiinţare către toţi şi toate*
Schism.	*Despre schismă*
Thes. Bern.	*Tezele de la Berna*
Thes. Laus.	*Tezele de la Lausanne*
Tom. Aq.	Toma de Aquino
S.T.	*Summa Theologica*
Sent.	*Comentariu la Sentinţe*
Tom. Cel.	Toma de Celano
Vit. prim.	*Prima Viaţă* [a lui Francisc de Assisi] [*Vita prima*]
Tom. Kemp.	Toma de Kempis
Cant.	*Cîntări [Cantica]*
Disc. cl.	*Despre disciplina monahală*
Doct. juv.	*Carte despre doctrină pentru folosul tinerilor*
Epit. mon.	*Epitaf pentru monahi*
Fid. disp.	*Despre cel ce împarte cu credinţă sfintele dispense*
Im. Chr.	*Urmarea lui Hristos*
Inc.	*Meditaţie pe tema întrupării lui Hristos*
Mort. vit.	*Despre viaţa supusă suferinţelor pentru Hristos [De mortificata vita pro Christo]*
Orat.	*Rugăciuni [Orationes]*
Rec. frag.	*Despre recunoaşterea propriei slăbiciuni*
Serm. Dom.	*Predici despre viaţa şi pătimirea Domnului [Sermones de vita et passione Domini]*
Serm. frat.	*Predici către fraţi [Sermones ad fratres]*
Serm. nov.	*Predici către neofiţi*
Soliloq.	*Solilocviu*
Spir. ex.	*Carte de exerciţii spirituale*
Tr. tabern.	*Despre sărăcie, smerenie şi răbdare : despre cele trei sfinte porunci*
Vall. lil.	*Valea crinilor*
Vit. Chr.	*Rugăciuni şi meditaţii pe tema vieţii lui Hristos [Orationes et meditationes de vita Christi]*
Tom. Sut.	Toma de Sutton
Quodlib.	*Quodlibeta*
Thos. Wal.	Thomas Waleys
Comp. serm.	*Despre cum se scriu predicile*
Tit.	Gerhard Titius
Calx.	*Predică la înmormîntarea lui Georg Calixtus.* Helmstedt, 1656
Eccl.	*Despre Biserică*
Tok.	Heinrich Toke
Eccl.	*Despre Biserică*
Neutr.	*Despre păstrarea neutralităţii*

Toss. *Praed.*	Daniel Toussain [Tossanus]. *Doctrina predestinării.* Hanovra, 1609
Trel.	Lucas Trelcatius
Schol. inst.	*Instituțiile scolastice ale teologiei sacre.* Oxford, 1606
Trith.	Johannes Trithemius
Scrip. eccl.	*Despre autorii ecleziastici [De scriptoribus ecclesiasticis].* Paris, 1512
Trtn. *Inst.*	Francis Turrettini. *Doctrine teologice.* Ediția a 2-a, 3 volume. Geneva, 1688-1689
Turr.	Juan de Torquemada [Johannes de Turrecremata]
Auct.	*Despre autoritatea suveranului pontif și a conciliului general*
Aug. Rom.	*Replică adresată lui Augustin al Romei*
Or. primat.	*Discurs despre primatul papal*
Vot. avis.	*Evaluare a recomandării [Votum super avisamento]*
Ub. Cas.	Ubertino de Casale
Arb. vit.	*Arborele vieții răstignite a lui Iisus [Arbor vitae crucifixae Jesu]*
Declar.	*Declarație*
Decr.	*Decret papal*
Rot.	*Buturuga mică [Rotulus iste]*
Sanct. ap.	*Sfințenia apostolică [Sanctitas apostolica]*
Sanct. vest.	*Sfinția Voastră [Sanctitas vestra]*
Tr. scel.	*Despre cele trei crime de la Damasc [Super tribus sceleribus Damasci]*
Univ. Par.	Universitatea din Paris
Avis. conc.	*Recomandări adresate conciliului general*
Ep.	*Epistole*
Urs.	Zacharias Ursinus
Admon.	*Mustrare*
Apol. Cat.	*Pledoarie în sprijinul* Catehismului de la Heidelberg
Aug. Conf.	*Doctrina și apologia* Confesiunii de la Augsburg
Ex. ver. doct.	*Exegeză asupra adevăratei doctrine despre Cina Domnului nostru Iisus Hristos [Exegesis verae doctrinae de sacra Domini nostri Jesu Christi coena]*
Expl. Cat.	*Explicații pe marginea* Catehismului de la Heidelberg
Fract. pan.	*Despre ritualul frîngerii pîinii la Sfînta Cină [De ritu fractionis panis in S. Coena]*
Loc. theol.	*Teme teologice*
Vall.	Lorenzo Valla
Annot.	*Adnotări pe marginea Noului Testament*
Don. Const.	*Despre Donația lui Constantin*
Enc. Thos. Aq.	*Elogiu închinat lui Toma de Aquino*
Euch.	*Predică despre Taina Euharistiei*
Lib. arb.	*Despre liberul arbitru [De libero arbitrio]*
Prof. rel.	*Despre profesiunea celor religioși*
Volup.	*Despre dorință și despre adevăratul bine [De voluptate, ac de vero bono]*
Vauch.	Robert Vauchop
Veg.	Andreas de Vega
Form. decr. just.	*Formulă pentru hotărîrea cu privire la îndreptățire*
Opusc. just.	*Mic tratat despre îndreptățire, har și merite.* Veneția, 1546

Trid.	*Prezentare şi pledoarie în favoarea hotărîrii tridentine cu privire la îndreptăţire.* Veneţia, 1548
Vas. *Spir.*	Vasile de Cezareea. *Despre Duhul Sfînt*
Vig.	Marco Vigerio della Rovere
Vinc. Ler.	Vincenţiu de Lerin
Comm.	*Cartea spre aducere aminte*
Visdom.	Franciscus Visdominus [Vicedominus]
Vit. Furn.	Vital du Four [Vitalis de Furno]
An.	*Despre suflet şi puterile lui [De anima et ejus potentiis]*
Quodlib.	*Quodlibeta*
Rer. princ.	*Despre principiul primordial al lucrurilor [De rerum principio]*
Vos.	Melchior Vosmedianus [Bosmedianus]
Walp. *Art.*	Peter Walpot. *Cartea articolelor*
West.	Joachim Westphal
West. Conf.	*Confesiunea de credinţă de la Westminster*
Wic.	Georg Witzel [Wicelius]
Apol.	*Apologia.* Leipzig, 1535
Aug.	*Sfîntul Augustin* Despre viaţa creştină. Leipzig, 1539
Cat. eccl.	*Catehismul Bisericii.* Leipzig, 1535
Cred.	*În ce fel este folosit cuvîntul „credinţă" în Sfînta Scriptură [Quibus modis credendi verbum accipiatur in Sacris literis].* Leipzig, 1535
Euch.	*Despre Sfînta Euharistie sau liturghie.* Leipzig, 1534
Hag.	*Hagiologie.* Mainz, 1541
Hom. orth.	*Omilii ortodoxe.* Mainz, 1546
Luth. art.	*Răspuns la articolele [de la Smalcald ale] lui Martin Luther*
Purg.	*Despre problema focului din Purgatoriu.* Köln, 1545
Pus.	*Despre penitenţă, confesiune şi excomunicare [Von der Pusse, Beicht und Bann].* Leipzig, 1534
Ret. Luth.	*Demascare a luteranismului [Retectio Lutherismi].* Leipzig, 1538
Wil. Oc.	William Ockham
Ben.	*Tratat împotriva papei Benedict al XII-lea*
Brev.	*Scurtă declaraţie despre principatul tiranic [Breviloquium de principatu tyrannico]*
Corp.	*Despre trupul lui Hristos [De corpore Christi]*
Dial.	*Dialog*
Ep. frat. min.	*Epistolă către călugării minoriţi*
Imp. et pont.	*Despre puterea împăraţilor şi pontifilor*
Jn.	*Împotriva papei Ioan al XXII-lea*
Op. XC. Dier.	*Lucrarea celor nouăzeci de zile*
Pot. pap.	*Opt întrebări despre puterea papei*
Praed.	*Predestinare şi preştiinţa lui Dumnezeu*
Sacr. alt.	*Despre Taina Sfîntului Altar*
Wil. War.	William de Ware
Wolf.	Johannes Wolfius
Eut. Luth.	*Dovadă că învinuirea de eutihianism îndreptată împotriva luteranilor este neîntemeiată.* Wittenberg, 1680
Wyc.	John Wycliffe
Apost.	*Despre apostazie*
Ben. inc.	*Despre sfînta întrupare [De benedicta incarnacione]*
Civ. dom.	*Despre stăpînirea civilă*

Comp. hom.	*Despre alcătuirea omului [De compositione hominis]*
Dial.	*Dialog*
Eccl.	*Despre Biserică*
Euch.	*Despre Euharistie*
Serm.	*Predici*
Zab.	Francesco Zabarella
Ben. XIII.	*Raport al comisiei în legătură cu papa Benedict al XIII-lea*
Schism.	*Despre schisma epocii sale*
Zür. Einleit.	*Introducerea de la Zürich [Züricher Einleitung]*
Zw.	Ulrich Zwingli
Act.	*Acțiunea sau folosirea Cinei Domnului*
Amic. exeg.	*Exegeză amicală*
Apol. Arch.	*Apologie pentru început și sfîrșit [Apologeticus Archeteles]*
Art. LXVII.	*Cele 67 de articole*
Bek.	*Replică la „Confesiunea [lui Luther] cu privire la Cina Domnului"*
Bgn.	*Replică la o epistolă către Johann Bugenhagen*
Can. miss.	*Despre canonul liturghiei*
Ec.	*Replici către Johann Eck*
Ems.	*Replică adresată lui Hieronymus Emser*
Fid. rat.	*Mărturisire de credință [Fidei ratio]*
Gen.	*Adnotări la Geneză*
Ger.	*Despre dreptatea divină și cea omenească [Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit]*
Hub.	*Replică la „Cartea despre botez" a lui Balthasar Hubmaier*
Klar.	*Claritatea și certitudinea sau puterea cuvîntului lui Dumnezeu*
Mar.	*O predică despre Fecioara Maria, Preacurata Maică a lui Dumnezeu*
Ord.	*Hotărîre a Bisericii creștine din Zürich*
Pecc. orig.	*Despre păcatul originar [De peccato originali]*
Prov.	*Despre providența lui Dumnezeu*
Schl.	*Explicație și dovadă în sprijinul Concluziilor sau Articolelor [Uszlegen und gründ der schluszreden oder artickeln]*
Speis.	*Despre libertate în ceea ce privește hrana [Von Erkiesen und Freiheit der Speisen]*
Subsid.	*Sprijin și concluzie în ceea ce privește Euharistia [Subsidium sive coronis de eucharistia]*
Supplic. Hug.	*Rugăminte adresată episcopului Hugo de Constanz*
Tf.	*Despre botez [Von dem Touff]*
Unt.	*O lămurire clară în legătură cu Cina lui Hristos [Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi]*
Val. Comp.	*Replică adresată lui Valentin Compar*
Ver. fals. rel.	*Comentariu despre adevărata și falsa religie [Commentarius de vera et false religione]*
Vorschl.	*Propunere privind icoanele și liturghia [Vorschlag wegen der Bildern und der Messe]*
Wort.	*Despre faptul că aceste cuvinte, „Acesta este trupul Meu", vor păstra întotdeauna vechiul lor înțeles*

Ediţii şi colecţii

Act. Remon.	*Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum remonstrantium.* Harderwijk, 1620.
Act. Syn. Dord.	*Acta Synodi ... Dorti habitae.* Dort, 1620.
AFH	*Archivum Franciscanum historicum.* 1909-.
Alberigo-Jedin	Alberigo, Giuseppe şi Jedin, Hubert (ed.), *Conciliorum oecumenicorum decretae,* ediţia a doua, Basel, 1962.
ALKGMA	*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, editată de Heinrich Denifle şi Franz Ehrle,* 7 volume, Berlin şi Freiburg, 1885-1900.
Allen	Allen, Perry Stafford (ed.) *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami,* 12 volume, Oxford, 1906-1958.
AnalFranc	*Analecta Franciscana,* Quaracchi şi Florenţa, 1885-.
Argentré	Argentré, Charles Du Plessis d', (ed.), *Collectio iudiciorum de novis erroribus,* 3 volume, Paris, 1728.
Arquillière	Arquillière, Henri Xavier (ed.), Jacobus de Viterbo, *De regimine christiano.* Paris, 1926.
Baliæ	Baliæ, Charles (ed.), *J. Duns Scoti opera omnia,* Roma, 1950-.
Baronius	Baronius, Caesar, *Annales ecclesiastici,* 38 de volume, Lucca, 1738-1759.
Barth-Niesel	Barth, Peter şi Niesel, Wilhelm (ed.), *Johannis Calvini opera selecta,* 5 volume, München, 1926-1936.
Bek.	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* ediţia a doua, Göttingen, 1952.
Beltrán	Beltrán de Heredia, Vincente (ed.), *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia: Textos y documentos,* Madrid, 1968.
BezTract	*Theodori Bezae Vezelii ... Tractationes theologicae,* ediţia a doua, 3 volume în 1, Geneva, 1582.
BFP	*Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant,* 8 volume, Amsterdam, 1656-1692.
BFS	*Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi,* Quaracchi, 1903-.
Bibl. Mar.	*Bibliotheca Mariana Medii Aevi.* Sibenik, 1931-.
Bibl. Thom.	*Bibliothèque Thomiste,* Le Saulchoir, 1921-.
Birch	Birch, T. Bruce (ed.), *The „De Sacramento Altaris" of William of Ockham,* Burlington, Iowa, 1930.
Böhmer	Böhmer, Heinrich (ed.), *Urkunden zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer,* ediţia a doua, Berlin, 1933.
Borgnet	Borgnet, Auguste (ed.), *B. Alberti Magni ... Opera omnia,* 37 de volume, Paris, 1890-1899.
BPIR	*Bibliothek des königlichen preussischen historischen Instituts in Rom,* Tübingen şi Roma, 1905-.
BPP	*Biblioteka pisarzów polskich,* Wroclaw, 1962-.
Brampton	Brampton, C. Kenneth (ed.), *The Defensor Minor of Marsilius of Padua,* Birmingham, 1922.
BRN	*Bibliotheca Reformatoria Neederlandica,* 10 volume, Haga, 1903-1914.
Bruni	Bruni, Gerardo (ed.), *Incerti auctoris impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super Primum Sententiarum,* Vatican, 1942.

Brunschvicg — Brunschvicg, Léon C. (ed.), Blaise Pascal. *Oeuvres complètes*, 14 volume, Paris, 1904-1914.

Bufano — Bufano, Antonietta (ed.), *Opere Latine di Francesco Petrarca*, 2 volume, Torino, 1975.

CB — *Concilium Basiliense: Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, 8 volume, Basel, 1896-1936.

CCath — *Corpus Catholicorum*, Münster, 1919-.

CCSL — *Corpus christianorum. Series latina*, Turnhout, Belgia, 1953-.

Charland — Charland, Thomas M. (ed.), *Artes praedicandi: Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*, Paris și Ottawa, 1936.

ChristRest — *Christianismi Restitutio*, Nürnberg, 1790.

Coll. Lac. — *Collectio Lacensis sive Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, Roma, 1964.

Com. — *Comenium*, Praga, 1900-.

Combes — Combes, André (ed.), *Ioannis Carlerii de Gerson „De mystica theologia"*, Lugano, 1958.

Cotta — Cotta, Johann Friedrich (ed.), Johann Gerhard, *Loci theologici*, 20 volume, Tübingen, 1762-1789.

Coville — Coville, Alfred (ed.), *Le traité de la ruine de l'église de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564*, Paris, 1936.

CR — *Corpus Reformatorum*, Berlin și Leipzig, 1834-.

CSEL — *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena, 1866-.

CT — *Concilium Tridentium: Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova Collectio*, Freiburg, 1901-.

Davis — Davis, Charles T. (ed.), Ubertino de Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, reeditare, Torino, 1961.

Davy — Davy, Marie Madeleine (ed.), *Guillelmi a Sancto Theodorico Epistola ad fratres de Monte Dei*, Paris, 1940.

De Groot — de Groot, Pieter (ed.), *Hugonis Grotii Opera omnia theologica*, 3 volume în 4, Londra, 1679.

Delorme — Delorme, Ferdinandus M. (ed.), Vitalis de Furno, *Quodlibeta tria*, Roma, 1947.

Denifle-Châtelain — Denifle, Heinrich și Châtelain, Emile (ed.), *Chartularium universitatis Parisiensis*, 4 volume, Paris, 1889-1897.

Denzinger-Schönmetzer — Denzinger, Heinrich și Schönmetzer, Adolf (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ediția a treizeci și doua, Barcelona, 1963.

Döllinger — Döllinger, Johann Joseph Ignaz von (ed.), *Quaestio domini Joannis Palomar... cui pariendum est*, în *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, 2:414-41, Regensburg, 1863.

Dotti — Dotti, Ugo (ed.), *Epistole di Francesco Petrarca*, Torino, 1978.

DRTA — *Deutsche Reichstagsakten*, München, 1867-.

Du Pin — Du Pin, Louis-Ellies (ed.), *Joannis Gersonii... opera omnia*, 5 volume, Anvers, 1706.

Dykmans — Dykmans, Marc (ed.), *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*. Roma, 1973.

Ed. Leon. — *S. Thomae Aquinatis opera omnia, iussu Leonis XIII edita*, Roma, 1882-.

Emmen — Emmen, Aquilinus (ed.), *Petri de Candia, O.F.M. (Alexandri V Papae Pisani) Tractatus de immaculata Dei parae conceptione*, Quaracchi, 1955.

ERL	*English Recusant Literature, 1558-1640*, 394 de volume, Menston, Anglia, 1968-1979.
Faber	Faber Stapulensis, Jacobus (ed.), *Nicolai Cusae Cardinalis Opera*, 3 volume, Paris, 1514, reeditare, Frankfurt, 1962.
Fèvre	Fèvre, Justinus (ed.), *Acta Concilii constanciensis*, 4 volume, Münster, 1896-1928.
FIP	*Franciscan Institute Publications*, Sfîntul Bonaventura, N.Y., 1951-.
OPh	*Guillelmi de Ockham Opera Philosophica.*
OTh	*Guillelmi de Ockham Opera Theologica.*
Txt	*Text Series.*
Flajšhans	Flajšhans, V. şi Komínková, Maria (ed.), *Spisy M. Jana Husi*, 3 volume, Praga, 1903-1907.
FRA	*Fontes rerum Austraicarum*, Viena, 1849-.
Friedberg	Friedberg, Emil Albert (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, 2 volume, Leipzig, 1879-1881.
Galeota	Galeota, Gustavo (ed.), *Bellarmino contra Baio a Lovanio*, Roma, 1966.
Gardner	Gardner, W.H. (ed.), *Poems of Gerard Manley Hopkins*, ediţia a treia, New York şi Londra, 1961.
Gerberon	Gerberon, G. (ed.), Michel Baius. *Opera*, Köln, 1696.
Glorieux	Glorieux, Palémon Jean (ed.), Jean Gerson. *Oeuvres complètes*, 10 volume, Paris, 1960-1973.
Goldast	Goldast, Melchior (ed.), *Monarchia S. Romani imperii: sive tractatus de jurisdictione imperiali et pontificia*, 3 volume, Frankfurt, 1611-1614.
Goodspeed	Goodspeed, E.J. (ed.), *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1915.
Graesse	Graesse, Th. (ed.), Jacob de Voraigne, *Legenda aurea*, ediţia a doua, Regensburg, 1891.
Grisar	Grisar, Hartmann (ed.), *Jacobi Lainez... Disputationes Tridentinae*, 2 volume, Innsbruck, 1886.
Hardt	Hardt, Hermann von der (ed.), *Magnum oecumenicum Constantiense Concilium*, 7 volume, Frankfurt şi Leipzig, 1697-1742.
Harvey	Harvey, W.W. (ed.), *Sancti Irenaei... Adversus Haereses*, 2 volume, Cambridge, 1857.
Heidelberg	*Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Leipzig, 1932-.
Heimpel	Heimpel, Hermann (ed.), Dietrich de Nieheim, *Circa convocationem generalium conciliorum. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse* (1929-1930), pp. 30-61.
Herrison	Herrison, Hendrick Jansz (ed.), Menno Simons, *Opera omnia theologica*. Amsterdam, 1681.
Hocedez	Hocedez, Edgar (ed.), *Aegidii Romani „Theoremata de esse et essentia"*, Louvain, 1930.
Hödl	Hödl, Ludwig (ed.), Ioan de Paris, *De confessionibus audiendis (Quaestio disputata Parisius de potestate papae)*, München, 1962.
Hoffmann	Hoffmann, Fritz (ed.), *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Iohannes Lutterell: Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1959.

Hrabák	Hrabák, Josef (ed.), *Jan Hus: Knížky o svatokupectví*, Praga, 1954.
Koch-Riedl	Koch, Joseph şi Riedl, John O. (ed.), Aegidius de Roma, *Errores philosophorum*, Milwaukee, 1944.
Kotter	Kotter, Bonifatius (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, Berlin, 1969-.
KRA	*Kirchenrechtliche Abhandlungen*, Stuttgart, 1902-.
Krämer	Krämer, Werner. *Konsens und Rezeption : Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster, 1980.
Kuyper	Kuyper, Abraham (ed.), *Joannis a Lasco opera*, 2 volume, Amsterdam, 1866.
Ladner	Ladner, Pascal, „Johannes von Segovias Stellung zur Präsidentenfrage des Basler Konzils". *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 62 (1968), pp. 1-113.
LB	*Erasmi opera omnia* (ed.), Jean Leclerc, 10 volume, Leiden, 1703-1706.
Leclercq-Rochais	Leclercq, Jean, şi Rochais, Henri (ed.), *Sancti Bernardi Opera*, Roma, 1957-.
Lo Grasso	Lo Grasso, Joannes B. (ed.), *Ecclesia et status: Fontes selecti historiae juris publici ecclesiastici*, ediţia a doua, Roma, 1952.
Lyon	*Opuscula omnia reverendi D. Thomae de Vio*, Lyon, 1585.
Maccarrone	Maccarrone, Michele (ed.), „Una questione inedita dell'Olivi sull' infallibilità del papa", *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 3 (1949), pp. 309-343.
Mandonnet	Mandonnet, Pierre (ed.), *S. Thomae Aquinatis... Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, 4 volume, Paris, 1929-1947.
Mansi	Mansi, J.D. (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenţa, 1759-1798.
Martène-Durand	Martène, Edmond şi Durand, Ursin (ed.), *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*, 9 volume, Paris, 1724-1733.
Matteini	Matteini, Nevio (ed.), *Il più antico oppositore politico di Dante : Guido Vernani da Rimini. Testo critico del „De Reprobatione Monarchiae"*, Padova, 1958.
MBP	*Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*. Lyon, 1677-1707.
MC	*Monumenta conciliorum generalium saeculi XV*, 4 volume, Viena şi Basel, 1857-1936.
Meihuizen	Meihuizen, H.W. (ed.), Menno Simons, *Dat Fundament des Christelycken Leers*, Haga, 1967.
Meneghin	Meneghin, Vittorino (ed.), *Scritti inediti di Fra Alvaro Pais*, Lisabona, 1969.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*, Berlin, 1826-.
QGMA	*Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*.
Sch	*Schriften des Reichsinstituts für altere deutsche Geschichtskunde*.
St.	*Staatsschriften des späteren Mittelalters*.
Miller	Miller, Perry *et. al.* (ed.), *The Works of Jonathan Edwards*, New Haven, 1957-.
Mirbt-Aland	Mirbt, Carl şi Aland, Kurt (ed.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, ediţia a şasea, Tübingen, 1967.

Moule — Moule, Handley Carr Glyn (ed.), *Bishop Ridley on the Lord's Supper*, Londra, 1895.

Moxon — Moxon, R.S. (ed.), Vincent de Lérins, *Commonitorium*, Cambridge, 1915.

MPPR — *Monumenta politica et philosophica [humanistica] rariora*, Torino, 1959-.

Müller — Müller, Ernst Friedrich Karl (ed.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903.

Mylius — Mylius, Arnoldus (ed.), *Ruardi Tapperi... opera*, Köln, 1582.

Niemeyer — Niemeyer, Hermann Agathon (ed.), *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Leipzig, 1840.

Niesel — Niesel, Wilhelm, (ed.), *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München, [1938].

Nolan — Nolan, Kieran, *The Immorality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rome*, Roma, 1967.

Oakley — Oakley, Francis, *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, New Haven, 1964.

Oberman-Courtenay — Oberman, Heiko Augustinus şi Courtenay, William J., cu Zerfoss, Daniel E. (ed.), Gabriel Biel, *Canonis misse expositio*, 4 volume, Wiesbaden, 1963-1967.

Oberman-Zerfoss — Oberman, Heiko Augustinus şi Zerfoss, Daniel E., cu Courtenay, William J. (ed.), *„Defensorium obedientiae apostolicae" et alia documenta*, Cambridge, Mass., 1968.

Opettex — *Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia : Series scholastica*, Münster, 1926-.

Palacký — Palacký, František (ed.), *Documenta Mag. Joannis Hus*, Praga, 1869.

Parker — Parker, Thomas Henry Lewis (ed.), *Iohannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, Leiden, 1981.

Petrů — Petrů, Eduard (ed.), Petr Chelčický, *Drobné spisy*, Praga, 1966.

Pez — Pez, Bernhard (ed.), *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 6 volume, Augsburg, 1721-1729.

PG — *Patrologia graeca*, Paris, 1857-1866.

PL — *Patrologia latina*, Paris, 1878-1890.

Plitt-Kolde — Plitt, Gustav Leopold şi Kolde, Theodor (ed.), *Die Loci communes Philip Melanchthons in ihrer Urgestalt*, ediţia a patra, Leipzig şi Erlangen, 1925.

Pohl — Pohl, Michael Joseph (ed.), *Thomae Hermeken a Kempis... Opera omnia*, 7 volume, Freiburg, 1902-1922.

Pram. — *Sbírka pramenů českého hnutí náboženského ve XIV. AXV století*, Praga, 1903-.

Preuss — Preuss, Edward (ed.), Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*, Berlin, 1861.

Previté-Orton — Previté-Orton, Charles William (ed.), *The Defensor pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928.

PS — The Parker Society of the Publication of the Works of the Fathers and Early Writers of the Reformed English Church, *Publications*. 55 de volume, Cambridge, 1841-1855.

QFRG — *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Gütersloh, 1911-.

QMR — *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, 4 volume, Leipzig şi Berlin, 1928-1936.

Quaracchi — *Doctoris seraphici S. Bonaventurae... opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902.

Rabeneck — Rabeneck, Johannes (ed.), Luis de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis... concordia*, Oña-Madrid, 1953.

Rembert — Rembert, Karl, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich*, Berlin, 1899.

Reuter — Reuter, Quirinus (ed.), *D. Zachariae Ursini... opera theologica*, 3 volume. Heidelberg, 1612.

Ricci — Ricci, Pier Giorgio (ed.), Dante Alighieri, *De Monarchia*, Verona, 1965.

Roche — Roche, Evan (ed.), *The „De primo principio" of John Duns Scotus*, Saint Bonaventure, N. Y., 1949.

Rossi-Bosco — Rossi, Vittorio şi Bosco, Umberto (ed.), Francesco Petrarca, *Le Familiari*, 4 volume, Florenţa, 1933-1942.

Ryba — Ryba, Bohumil (ed.), *Betlemské texty*, Praga, 1951.

Ryšánek — Ryšánek, Fr. *et al.* (ed.), *Spisy Mistra Jana Husi*, Praga, 1959-.

SA — *Studia Anselmiana*, Roma, 1933-.

Savile — Savile, Henry (ed.), Thomas Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*. Londra, 1618, reeditare, Frankfurt, 1964.

SC — *Sources chrétiennes*, Paris, 1940-.

Schaff — Schaff, Simon, *De iurisdictione ... imperiali ac potestate eclesiastica*, Basel, 1566.

Schlüsselburg — Schlüsselburg, Conradus (ed.), *Haereticorum catalogus*, 13 volume în 8, Frankfurt, 1597-1601.

Schmaus — Schmaus, Michael (ed.), Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, München, 1969.

Schmitt — Schmitt, F.S. (ed.), *Sancti Anselmi opera omnia*, Seckau, Roma, Edinburgh, 1938-1961.

Schmitz — Schmitz, Hermann Joseph (ed.), *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche: Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, 2 volume, Düsseldorf, 1883-1898.

Scholz — Scholz, Richard (ed.), Aegidius de Roma, *De ecclesiastica potestate*, Weimar, 1929.

Schneemann — Schneemann, Gerhard (ed.), *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii Concordia initia et progressus*, Freiburg, 1881.

Schuler-Schultess — Schuler, Melchior şi Schultess, Johannes (ed.), *Huldreich Zwinglis Werke*, 8 volume, Zürich, 1829-1842.

Sedlák — Sedlák, Jan (ed.), *Táborské traktáty eucharistické*, Brno, 1918.

Sikes — Sikes, Jeffrey Garrett *et. al.* (ed.), *Guillelmi de Ockam opera politica*, 3 volume, Manchester, 1940-1963.

Smolinsky — Smolinsky, Heribert, *Domenico de' Domenichi und seine Schrift „De potestate pape et termino eius"*, Münster, 1976.

ST — *Studi e testi*, Roma, 1900-.

Stegmüller — Stegmüller, Friedrich (ed.), *Neue Molinaschriften*, vol. 1 din *Geschichte des Molinismus*, Münster, 1935.

Stella — Stella, P.T. (ed.), *Petrus de Palude. „Tractatus de potestate papae"*, Zürich, 1966.

Strasbourg — *Martini Buceri auspiciis opera ordinis theologorum Evangelicorum Argentinensis edita*, Gütersloh şi Leiden, 1955-.

Stupperich — Stupperich, Robert (ed.), *Martin Bucers deutsche Schriften*, Gütersloh, 1960-.

Sylvester — Sylvester, Richard S. *et al.* (ed.), *The Complete Works of St. Thomas More*, New Haven, 1963-.

Thes. Salm. — *Theses Salmurienses: Syntagma thesium theologicarum in academia Salmuriensi variis temporibus disputatarum*, 2 volume, Saumur, 1641.

Thompson — Thompson, Craig R. (ed.), Erasmus, *Inquisitio de fide*, New Haven, 1950.

Thomson — Thomson, Samuel Harrison (ed.), *Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia*, Cambridge, 1956.

Van Eijl — van Eijl, Édouard (ed.), „Les censures des Universités d'Alcalá et de Salamanque et la censure di pape Pie V contre Michel Baius (1565-1567)", *Revue d'histoire ecclésiastique* 48 (1953), pp. 719-776.

Vivès — Vivès, L. (ed.), Francisco de Suárez, *Opera*, 28 de volume, Paris, 1856-1861.

Vooght — Vooght, Paul de, *Jacobellus de Stříbro (1429), premier théologien du hussitisme*, Louvain, 1972.

WA — *D. Martin Luthers Werke*, Weimar, 1883-.

Br. — *Briefe*

DB — *Deutsche Bibel.*

Ti. — *Tischreden*

Wackernagel — Wackernagel, Carl Eduard Philipp (ed.), *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*, 5 volume, Leipzig, 1864-1877.

Wadding — Wadding, Luke *et al.* (ed.), John Duns Scotus, *Opera omnia*, reeditare, 26 de volume, Paris, 1891-1895.

Walch — Walch, Christian Wilhelm Franz (ed.), *Monimenta medii aevi ex bibliotheca regia Hanoverana*, 2 volume, Göttingen, 1757-1764.

Walter — Walter, Johannes von (ed.), Desiderius Erasmus, *De libero arbitrio Diatribe sive collatio*, ediţia a doua, Leipzig, 1935.

Walther — Walther, Carl Ferdinand Wilhelm (ed.), Johann Wilhelm Baier, *Compendium theologiae positivae*, 3 volume, Saint Louis, 1879.

Werbeck-Hofmann — Werbeck, Wifrid şi Hofmann, Udo (ed.), *Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, 4 volume, Tübingen, 1973-.

WLW — *Wyclif's Latin Works*, 35 de volume, Londra, 1883-1914.

Xiberta — Xiberta y Roqueta, Bartolomé Maria, *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà*, Barcelona, 1932.

Ypma — Ypma, Eelcko (ed.), *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputationes de quolibet*, 4 volume, Würzburg, 1968-1975.

Zumkeller — Zumkeller, Adolar (ed.), „Ein Sermo Magistralis des Augustinus von Rom, OESA, zur Verteidigung der Immakulata", în *Studia Scholastico-Scotica* 4, pp. 117-137, Roma, 1968.

Definirea Reformei

În cele patru secole scurse de la moartea lui Toma de Aquino şi Bonaventura, în 1274, pînă la naşterea lui Johann Sebastian Bach şi a lui Georg Friedrich Händel în 1685, creştinătatea apuseană a cunoscut o serie de transformări fundamentale şi de mare amploare în ceea ce priveşte interpretarea – în însăşi definiţia lor – a Bisericii şi a dogmei. Cele mai multe dintre transformări erau legate, într-un fel sau altul, de Reforma secolului al XVI-lea, care devine astfel, în ea însăşi, subiect de studiu academic şi dezbatere teologică. Acest secol, începînd cu afişarea celor *95 de teze* ale lui Luther, în 1517, şi terminînd cu izbucnirea Războiului de Treizeci de Ani, în 1618, a reprezentat, în politică şi în societate, nu mai puţin decît în teologie şi în doctrina Bisericii, un adevărat punct de cotitură în istoria occidentală.

Orice justificare ar avea o asemenea concentrare a atenţiei asupra secolului al XVI-lea; totuşi, locul Reformei în istoria dezvoltării doctrinei creştine devine limpede doar în contextul acestei istorii globale. Dat fiind faptul că cele mai multe dintre confesiunile creştine din Apus, nu mai puţin romano-catolicismul însuşi, îşi găsesc originea poziţiei lor doctrinare actuale în conflictele din veacul al XVI-lea, este cu siguranţă de înţeles, şi probabil inevitabil, ca cititorii care aparţin uneia sau alteia dintre tradiţiile doctrinare provenind din perioada Reformei să fie interesaţi cu precădere de acele capitole, din volumul de faţă şi din cel ce urmează, care se ocupă de „Părinţii Bisericii" lor. Însă acele capitole din ambele volume, şi implicit cele două volume în ansamblul lor, sînt numai o parte dintr-o istorie globală care coboară pînă la Părinţii întregii Biserici catolice; în contextul acestei istorii globale trebuie înţeleşi „Părinţii Bisericii" unei anumite confesiuni (cum de altfel au şi dorit, în multe cazuri, să fie înţeleşi). Vor exista, cum şi trebuie să fie, cărţi despre doctrina şi istoria diferitelor confesiuni, precum şi cărţi

de „simbolistică comparată", care stabilesc deosebirile şi asemănările dintre aceste denominaţiuni; unele dintre ele vor apărea în bibliografia volumului de faţă. Însă în această lucrare ar fi o greşeală şi un motiv de dezamăgire dacă cititorul s-ar îndrepta cu mare grabă spre acele capitole sau paragrafe în care se aşteaptă să găsească numele şi aspectele familiare ale acestor denominaţiuni; căci pe unele dintre ele nu le va găsi cîtuşi de puţin, iar altele se vor bucura de atenţie doar în măsura în care aparţin istoriei dezvoltării doctrinei în cadrul tradiţiei creştine integrale.

Prin urmare, secţiunea centrală a acestei prezentări, din capitolul 3 pînă în capitolul 6, va continua tehnica folosită în volumele anterioare, de organizare pe baza doctrinelor şi accentelor doctrinare, chiar dacă preponderenţa unei doctrine sau a alteia într-o denominaţiune sau alta indică faptul că teologii şi scrierile confesionale ale denominaţiunii respective vor predomina în acel capitol – luterană, în capitolul 3, reformată, în capitolul 4, romano-catolică, în capitolul 5, radicală în capitolul 6. Totuşi, în fiecare dintre aceste capitole se va acorda importanţă şi surselor provenind din alte tradiţii confesionale decît cea predominantă în capitol, căci nici o confesiune nu a deţinut monopolul asupra doctrinei: un teolog reformat va oferi motto-ul pentru prezentarea doctrinei „luterane" a îndreptăţirii[1] prin credinţă. În plus, organizarea pe baza doctrinelor mai curînd decît în funcţie de denominaţiuni şi confesiuni semnifică faptul că doctrina unei comunităţi precum Biserica Angliei – luterană prin originile ei intelectuale, catolică prin organizare, reformată prin afirmaţiile confesionale oficiale, radicală prin manifestările puritane şi, potrivit vechii zicale, „pelagiană prin ceea ce predică, dar augustiniană în cartea de rugăciuni" – nu este concentrată în nici unul dintre capitole, ci răspîndită în mai multe. Căci continuăm să ne îndreptăm atenţia către doctrina creştină, definită încă din primele rînduri

Vezi *infra.*, p. 183

1. Am preferat termenul „îndreptăţire" termenului „justificare" în primul rînd pentru a reda mai fidel sensul teologic de „a se face drept înaintea ochilor lui Dumnezeu", în al doilea rînd pentru a fi cît mai aproape de traducerile româneşti ale pasajelor neotestamentare legate de acest subiect („îndreptarea adusă de Unul" – Rom. 5,18; „...din fapte se va îndrepta omul..." – Iac. 2,24 etc.). Termenul este utilizat în limba română şi de către membrii comunităţilor creştine care îşi au originea în Reformă (n. trad.).

ale acestei lucrări ca fiind „ceea ce crede, propovăduieşte şi mărturiseşte Biserica lui Iisus Hristos pe baza cuvîntului lui Dumnezeu”.

Vezi vol. 1., p. 25

Cu toate că a existat o documentaţie substanţială pentru această definiţie de-a lungul perioadelor anterioare din istoria doctrinei, totuşi ea a fost cu adevărat confirmată în epoca de care se ocupă prezentul volum. Marsilius de Padova şi Alvaro Pelayo se aflau pe poziţii adverse în controversa din veacul al XIV-lea pe tema doctrinei autorităţii papale şi a relaţiei sale cu puterile lumeşti; însă atunci cînd Marsilius vorbea despre „credinţa catolică” numind-o „una, nu mai multe... ce trebuie crezută şi mărturisită de către toţi credincioşii”, cuvintele lui îşi găseau oglindirea perfectă în formularea lui Alvaro: „supunerea, credinţa şi devotamentul, mărturisirea cu gura şi cu inima... a sfintei Biserici catolice şi ortodoxe”. Alvaro invoca de asemenea o deosebire între „credinţa” definită ca „ceea ce este crezut de către toţi credincioşii” şi „credinţa” definită ca „cea prin care se crede” (*fides qua creditur*), şi definea „unitatea credinţei” ca fiind „unitatea doctrinei”. „Adevărul credinţei”, explica Gerson în 1413, pe baza citatului de la Romani 10,10, „nu constă doar în a crede cu inima, ci şi în a mărturisi cu gura”, precum şi în condamnarea „falsei doctrine”; sau, aşa cum spunea cu altă ocazie pornind de la acelaşi citat biblic, constă în „a mărturisi deschis, a apăra, a depune mărturie şi a propovădui”. Mai tînărul său contemporan, Toma de Kempis, vorbea şi el despre a crede, a mărturisi şi a propovădui, şi uneori despre a crede, a adora şi a mărturisi – formulare evocată în veacul al XVI-lea de către Philip Melanchthon atunci cînd, pe baza formulei *Shema* din Deuteronom 6,4, într-o explicare a Crezului niceean, el definea „adorarea” ca fiind „mărturisire”.

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.18.8 (Previté-Orton 310)

Alv. Pel. *Ep.* 15.5 (Meneghin 144); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.60 (1560:65r)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560:74v)

Gers. *Rep. cr.* (Glorieux 7:216-17)

Gers. *Mat. fid.* 1 (Glorieux 6:155); Gers. *Serm.* 237 (Glorieux 5:420)

Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 2.1.15 (Pohl 5:295); Tom. Kemp. *Serm. nov.* 20 (Pohl 6:179) Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.1.11 (Pohl 5:25)

Mel. *Explic. Symb. Nic.* (CR 23:358)

Scriind în calitatea oficială de autor al *Confesiunii de la Augsburg* şi al *Apologiei Confesiunii de la Augsburg*, Melanchthon revenea adesea la tema „mărturisirii doctrinei”, de vreme ce „nici o credinţă nu este solidă dacă nu se manifestă prin mărturisire”. *Confesiunea de la Augsburg* era „o mărturisire a doctrinei pastorilor şi predicatorilor noştri şi a propriei noastre credinţe, înfăţişînd felul cum, în temeiul Sfintei Scripturi dumnezeieşti, aceste lucruri sînt propovăduite, predicate, susţinute şi împărtăşite”. Şi alte confesiuni din secolul al XVI-lea – reformată, romano-catolică şi luterană – au preluat această temă. *Confesiunea scoţiană* din 1560 debuta cu următoarea declaraţie:

Apol. Conf. Aug. 4.193 (*Bek.* 198)
Apol. Conf. Aug. 4.385 (*Bek.* 232)

Conf. Aug. pr. 8 (*Bek.* 45-46)

de „simbolistică comparată”, care stabilesc deosebirile şi asemănările dintre aceste denominaţiuni; unele dintre ele vor apărea în bibliografia volumului de faţă. Însă în această lucrare ar fi o greşeală şi un motiv de dezamăgire dacă cititorul s-ar îndrepta cu mare grabă spre acele capitole sau paragrafe în care se aşteaptă să găsească numele şi aspectele familiare ale acestor denominaţiuni; căci pe unele dintre ele nu le va găsi cîtuşi de puţin, iar altele se vor bucura de atenţie doar în măsura în care aparţin istoriei dezvoltării doctrinei în cadrul tradiţiei creştine integrale.

Prin urmare, secţiunea centrală a acestei prezentări, din capitolul 3 pînă în capitolul 6, va continua tehnica folosită în volumele anterioare, de organizare pe baza doctrinelor şi accentelor doctrinare, chiar dacă preponderenţa unei doctrine sau a alteia într-o denominaţiune sau alta indică faptul că teologii şi scrierile confesionale ale denominaţiunii respective vor predomina în acel capitol – luterană, în capitolul 3, reformată, în capitolul 4, romano-catolică, în capitolul 5, radicală în capitolul 6. Totuşi, în fiecare dintre aceste capitole se va acorda importanţă şi surselor provenind din alte tradiţii confesionale decît cea predominantă în capitol, căci nici o confesiune nu a deţinut monopolul asupra doctrinei: un teolog reformat va oferi motto-ul pentru prezentarea doctrinei „luterane” a îndreptăţirii[1] prin credinţă. În plus, organizarea pe baza doctrinelor mai curînd decît în funcţie de denominaţiuni şi confesiuni semnifică faptul că doctrina unei comunităţi precum Biserica Angliei – luterană prin originile ei intelectuale, catolică prin organizare, reformată prin afirmaţiile confesionale oficiale, radicală prin manifestările puritane şi, potrivit vechii zicale, „pelagiană prin ceea ce predică, dar augustiniană în cartea de rugăciuni” – nu este concentrată în nici unul dintre capitole, ci răspîndită în mai multe. Căci continuăm să ne îndreptăm atenţia către doctrina creştină, definită încă din primele rînduri

Vezi *infra.*, p. 183

1. Am preferat termenul „îndreptăţire” termenului „justificare” în primul rînd pentru a reda mai fidel sensul teologic de „a se face drept înaintea ochilor lui Dumnezeu”, în al doilea rînd pentru a fi cît mai aproape de traducerile româneşti ale pasajelor neotestamentare legate de acest subiect („îndreptarea adusă de Unul” – Rom. 5,18; „...din fapte se va îndrepta omul...” – Iac. 2,24 etc.). Termenul este utilizat în limba română şi de către membrii comunităţilor creştine care îşi au originea în Reformă (n. trad.).

ale acestei lucrări ca fiind „ceea ce crede, propovăduieşte şi mărturiseşte Biserica lui Iisus Hristos pe baza cuvîntului lui Dumnezeu”.

Vezi vol. 1., p. 25

Cu toate că a existat o documentaţie substanţială pentru această definiţie de-a lungul perioadelor anterioare din istoria doctrinei, totuşi ea a fost cu adevărat confirmată în epoca de care se ocupă prezentul volum. Marsilius de Padova şi Alvaro Pelayo se aflau pe poziţii adverse în controversa din veacul al XIV-lea pe tema doctrinei autorităţii papale şi a relaţiei sale cu puterile lumeşti; însă atunci cînd Marsilius vorbea despre „credinţa catolică” numind-o „una, nu mai multe... ce trebuie crezută şi mărturisită de către toţi credincioşii”, cuvintele lui îşi găseau oglindirea perfectă în formularea lui Alvaro: „supunerea, credinţa şi devotamentul, mărturisirea cu gura şi cu inima... a sfintei Biserici catolice şi ortodoxe”. Alvaro invoca de asemenea o deosebire între „credinţa” definită ca „ceea ce este crezut de către toţi credincioşii” şi „credinţa” definită ca „cea prin care se crede” (*fides qua creditur*), şi definea „unitatea credinţei” ca fiind „unitatea doctrinei”. „Adevărul credinţei”, explica Gerson în 1413, pe baza citatului de la Romani 10,10, „nu constă doar în a crede cu inima, ci şi în a mărturisi cu gura”, precum şi în condamnarea „falsei doctrine”; sau, aşa cum spunea cu altă ocazie pornind de la acelaşi citat biblic, constă în „a mărturisi deschis, a apăra, a depune mărturie şi a propovădui”. Mai tînărul său contemporan, Toma de Kempis, vorbea şi el despre a crede, a mărturisi şi a propovădui, şi uneori despre a crede, a adora şi a mărturisi – formulare evocată în veacul al XVI-lea de către Philip Melanchthon atunci cînd, pe baza formulei *Shema* din Deuteronom 6,4, într-o explicare a Crezului niceean, el definea „adorarea” ca fiind „mărturisire”.

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.18.8 (Previté-Orton 310)

Alv. Pel. *Ep.* 15.5 (Meneghin 144); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.60 (1560:65r)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560:74v)

Gers. *Rep. cr.* (Glorieux 7:216-17)

Gers. *Mat. fid.* 1 (Glorieux 6:155); Gers. *Serm.* 237 (Glorieux 5:420)

Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 2.1.15 (Pohl 5:295); Tom. Kemp. *Serm. nov.* 20 (Pohl 6:179)
Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.1.11 (Pohl 5:25)

Mel. *Explic. Symb. Nic.* (CR 23:358)

Scriind în calitatea oficială de autor al *Confesiunii de la Augsburg* şi al *Apologiei Confesiunii de la Augsburg*, Melanchthon revenea adesea la tema „mărturisirii doctrinei”, de vreme ce „nici o credinţă nu este solidă dacă nu se manifestă prin mărturisire”. *Confesiunea de la Augsburg* era „o mărturisire a doctrinei pastorilor şi predicatorilor noştri şi a propriei noastre credinţe, înfăţişînd felul cum, în temeiul Sfintei Scripturi dumnezeieşti, aceste lucruri sînt propovăduite, predicate, susţinute şi împărtăşite”. Şi alte confesiuni din secolul al XVI-lea – reformată, romano-catolică şi luterană – au preluat această temă. *Confesiunea scoţiană* din 1560 debuta cu următoarea declaraţie:

Apol. Conf. Aug. 4.193 (*Bek.* 198)
Apol. Conf. Aug. 4.385 (*Bek.* 232)

Conf. Aug. pr. 8 (*Bek.* 45-46)

Conf. Scot. 1 (Niesel 84); Calv. *Rom.* 14,22 (Parker 303); Calv. *Ep. du.* 1 (Barth-Niesel 1:294)
CTrid. *Decr. just.* I.1; 2 (CT 5:385)

CTrid. 5 *Decr.* 1 (Alberigo-Jedin 665-667) *Form. Conc. Epit. Sum.* 1 (*Bek.* 767)

„Mărturisim şi recunoaştem... Mărturisim şi credem". Primul proiect de decret asupra îndreptăţirii de la Conciliul de la Trident folosea o formulă similară: „Credem cu tărie şi mărturisim deschis", în timp ce proiectul final de decret referitor la păcatul originar spunea: „Conciliul sfînt ecumenic general de la Trident... hotărăşte, mărturiseşte şi declară... Acest sfînt sinod mărturiseşte şi crede". Iar *Formula* luterană *a concordiei* din 1577 începea cu următoarele cuvinte: „Credem, propovăduim şi mărturisim", folosind aceleaşi cuvinte în aproape toate secţiunile afirmative ale articolelor sale ulterioare, excepţie făcînd doar două. Însăşi întrebuinţarea denumirii „mărturisire" pentru cele mai multe dintre declaraţiile privind doctrina creştină din veacul al XVI-lea dovedeşte importanţa capitală a acestei idei.

Bonuc. *apud* CTrid. *Act.* *22.i.1547 (CT 4:572)*

Vezi *infra*, p. 335

Hub. *Lr. pr. (QFRG 29:307)*

Blngr. *Coen.* (1558:3r) *Conf. Belg.* 9 (Schaff 3:393); *Conf. Helv. post.* 11 (Niesel 238); *Form. Conc. S. D. Sum.* 4 (*Bek.* 834)

Apol. Conf. Aug. pr. 11 (*Bek.* 143)

Vezi *infra*, pp. 349-358

Mărturisirea era esenţială pentru Biserică, întrucît, alături de credinţă şi de propovăduire, aparţinea doctrinei creştine. Aşa cum s-a amintit la una dintre primele întruniri ale Conciliului de la Trident, reforma structurii sau a moravurilor Bisericii fără reformularea doctrinei Bisericii nu ar fi răspuns obiecţiilor şi cererilor reformatorilor protestanţi, pentru care doctrina era primordială. Deşi unele dintre accentele lui, chiar şi aici, relevă faptul că era un reformator radical, pentru care „reformarea Bisericii şi a dogmei" însemna de fapt „re-formarea Bisericii şi a dogmei", teologul anabaptist Balthasar Hubmaier vorbea în numele tuturor reformatorilor atunci cînd scria: „O viaţă creştină trebuie să înceapă mai întîi cu doctrina, de unde îşi trage seva credinţa. ...Prin mărturisirea publică a credinţei sale, omul îşi face intrarea şi pune începutul vieţii sale în sfînta Biserică creştină catolică, fără de care nu există mîntuire". Sau, în concepţia reformatorului german de origine elveţiană, Henrich Bullinger, „Doctrina este cel mai important lucru, care stă cu mult deasupra tuturor celorlalte". În grade diferite, reformatorii protestanţi înclinau să atribuie „doctrinei" semnificaţia unui corp de „articole de credinţă" primite, cuprinse în aşa-numitele trei crezuri ecumenice: cel al apostolilor, cel de la Niceea şi cel atanasian. Tot în grade diferite, aceşti reformatori susţineau, prin vocea lui Melanchthon, „păstrarea cît mai fidelă a formulelor doctrinare tradiţionale", într-o asemenea măsură, încît în conflictul cu Servetus, teologia protestantă era mai direct şi mai intens implicată decît teologia romano-catolică în apărarea ortodoxiei niceene şi calcedoniene.

Întrucît pentru teologia romano-catolică orice „reformare” a doctrinei ortodoxe stabilite nu putea să însemne decît „reafirmare”, nevoia de „păstrare fidelă a formulelor doctrinare tradiţionale” era încă şi mai pronunţată pentru „apărătorii credinţei”, care au reuşit să întrunească consensul Antichităţii creştine ortodoxe pentru opoziţia lor faţă de negarea de către Luther a liberului arbitru, dar s-au străduit să îl găsească şi pentru termenul „transsubstanţiere”. Ei încercau astfel să urmeze exemplul unui gînditor precum Gerson, care îşi afirmase intenţia „de a nu spune nimic altceva decît au spus alţii sau poate doar de a spune în alt fel” (*non quidem alia dicturus quam alii, quamquam forte aliter*). Totuşi, uneori, această afirmare defensivă a dorinţei de a evita inovaţia a făcut loc unei recunoaşteri a faptului că a existat o dezvoltare autentică, dacă nu chiar o reală schimbare în felul cum Biserica a înţeles semnificaţia depozitului originar al revelaţiei. O astfel de recunoaştere a fost posibilă graţie „marii distincţii... dintre articolele de credinţă şi practicile bune ale Bisericii”. De pildă, „în armonie cu diversitatea vremurilor”, Biserica îşi modificase atitudinea în ceea ce priveşte sărăcia; căci Dumnezeu este cel „ce schimbă vremurile” şi, implicit, sensul imperativului evanghelic al sărăciei. Chiar şi porunca din momentul instituirii Euharistiei, „Beţi dintru acesta toţi”, putea suferi modificări prin autoritatea Bisericii, la fel ca şi hotărîrea „conciliului apostolic” de la Ierusalim de a nu se mînca „cele sugrumate”. Posibilitatea unei dezvoltări similare în privinţa articolelor de credinţă şi a doctrinei era mult mai problematică; însă atunci cînd era recunoscută, era, în mod frecvent, chiar dacă nu în mod necesar, identificată cu concepţia potrivit căreia nu întreaga tradiţie autentică era cuprinsă în Scriptură şi, prin urmare, Biserica avea puterea şi autoritatea de a promulga învăţături, ca de pildă, referitoare la doctrina despre Fecioara Maria, fără a avea un suport biblic explicit. Chiar şi spre sfîrşitul perioadei de care ne ocupăm în prezentul volum, statutul acestei concepţii a tradiţiei diferite de Scriptură ca sursă independentă a revelaţiei era încă ambiguu în cadrul doctrinei oficiale a Bisericii romano-catolice, indiferent de ceea ce susţineau teologii în mod individual.

Vezi *infra*, pp. 292-294

Vezi *infra*, pp. 292; 328-330

Gers. *Vit. spir.* 3 (Glorieux 3:143); Gers. *Theol. myst.* 1. pr. (Combes 6)

Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:71)

Henr. Lang. *Cons. pac.* 15 (Hardt 2:47)

Mat. 26,27

Vezi *infra*, pp. 166-167

Fapte 15,29

Vezi *infra*, p. 311

Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.10 (Arquillière 292-293)

Vezi *infra*, pp. 93-94

Vezi *infra*, pp. 311-312

Distincţia între ceea ce susţineau teologii în mod individual şi ceea ce se credea, se propovăduia şi se mărturisea de către Biserică sau de către Biserici a fost şi ea din ce în ce mai mult învăluită în ambiguitate din cauza schismei din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, şi mai presus de toate,

din cauza Reformei din secolul al XVI-lea. Însăşi proliferarea documentelor intitulate „confesiuni" demonstrează, în chip paradoxal, faptul că distincţia dobîndea, la drept vorbind, o importanţă mai mare ca oricînd. Aceeaşi importanţă sporită o are atît pentru structura prezentării noastre, cît şi pentru selectarea surselor bibliografice ale acestei lucrări. Ceea ce noi am numit „pericolul exagerării semnificaţiei gîndirii particulare a teologilor în dauna credinţei comune a Bisericii" s-a manifestat cu precădere în felul cum a fost prezentată Reforma în istoriile dogmei. Spre exemplu, după ce evidenţia în introducere faptul că „nu clerul sau teologii..., ci comunitatea creştină constituie subiectul ei", o astfel de istorie, tot în cinci volume, dedica în întregime volumul 4 teologiei lui Luther ca gînditor particular, prezentînd chiar doctrina „comunităţii creştine" şi a „confesiunii creştine" deosebite care au izvorît din Reforma lui Luther într-o secţiune a volumului 5. În ciuda unei atracţii aproape irezistibile, teologia unui geniu religios precum Martin Luther (sau Augustin, sau Toma de Aquino) merită atenţie într-o istorie a dezvoltării doctrinei creştine văzute ca „ceea ce Biserica lui Iisus Hristos crede, propovăduieşte şi mărturiseşte pe baza cuvîntului lui Dumnezeu" numai datorită importanţei aproape inestimabile pentru această dezvoltare, şi nu datorită interesului intrinsec.

Vezi vol. 1, p. 27

Seeberg (1953) 1:7

Numărul surselor bibliografice păstrate pentru perioadele care vor fi abordate în volumele 4 şi 5 ale acestei lucrări sporeşte substanţial de la un secol la altul, pînă cînd în cele din urmă găsim mai multe pagini de teologie în orice decadă a secolelor al XIX-lea sau XX decît în tot secolul al II-lea. Accesibilitatea tot mai mare a textelor din Evul Mediu tîrziu a pus într-o nouă lumină ideile gînditorilor din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, ca, de pildă, William Ockham, al cărui loc în istoria teoriei politice, a logicii şi a metafizicii, precum şi a teologiei doctrinare a fost supus unui proces de reevaluare fundamentală pe măsură ce se apropie de sfîrşit prima ediţie critică a operelor lui.[1] Totuşi, pentru scopul lucrării noastre, Ockham oferă o documentaţie substanţială a prezenţei „pluralismului doctrinar în Evul Mediu tîrziu" în teme ale doctrinei precum predestinarea şi tainele, dar şi a atenţiei crescînde care se acorda doctrinei Bisericii în secolelele al XIV-lea şi al XV-lea. La fel ca în cazul gînditorilor creştini dinaintea lui, şi gîndirea

Vezi vol. 1, pp. 63-64; vol. 2, pp. 172-173; 217-218; vol. 3, pp. 80-81; 329

1. Prima ediţie originală a prezentului volum a fost publicată în anul 1983 (n. trad.).

politică a lui Ockham se referă la istoria doctrinei mai ales pentru că aceasta a oferit contextul în care se înscrie mare parte din teoria lui despre natura Bisericii. Din același motiv, chiar și revoltele politice și sociale ale țăranilor, cavalerilor și cetăților din secolul al XVI-lea, asupra cărora își concentrează atenția atît de multe dintre cele mai bune studii pe tema Reformei din ziua de azi, atît în Răsărit, cît și în Apus, își justifică prezența în lucrarea de față numai în măsura în care au influențat aspecte ecleziologice precum continuitatea apostolică.

Vezi *infra*, p. 153

Vezi *infra*, pp. 341-349

De aceea, trebuie lăsată deoparte chiar și tema „naționalism și creștinătate europeană" din această perioadă. Atunci cînd Conciliul de la Constanz a fost „împărțit între patru națiuni, cu multe diviziuni în fiecare dintre acestea", sau cînd dominicanul Johannes Stojković de Ragusa (Dubrovnik) deplîngea, „cu toată simțirea și iubirea din inima mea", separarea cehilor husiți de ceilalți slavi; cînd Luther, după confruntarea cu cardinalul Cajetan (Tommaso de Vio), un erudit tomist, remarca, „El este italian și așa va rămîne", sau cînd, în ceea ce a constituit cu siguranță cel mai tragicomic episod al Conciliului de la Trident, avînd și accente etnice, Dionisius de Zanettinis, episcop de Chironissa și Milopotamos, poreclit „micul grec" (*Grechetto*), a fost implicat într-o scenă cu țipete și tragere de bărbi în care l-a insultat pe un coleg episcop numindu-l „un ignorant sau un ticălos" – acestea și alte incidente asemănătoare, oricît de semnificative ar fi ele pentru istoria naționalismului și a creștinătății europene, totuși nu pot face parte din această istorie a dezvoltării doctrinei. Lăsînd, așadar, la o parte toate preferințele personale și teologice, criteriul selecției pe baza legăturii cu dezvoltarea doctrinei Bisericii mai curînd decît cu cea a teologiei îl va face pe Nicolaus Cusanus mai important decît William Ockham în ceea ce privește ecleziologia, va face misticismul lui Gerson (ca și pe al lui Bernard de Clairvaux și Bonaventura) mai relevant pentru lucrarea de față decît al lui Meister Eckhart, iar radicalismul lui Menno Simons mai sugestiv decît cel al lui Thomas Müntzer.

Pauck (1939) 286-303

Serm. conc. Const. 23.ii.1416 (Finke 2:430-31)

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:712)

Luth. *Ep.* 18.x.1518 (*WA BR* 1:209)

Apud CTrid. *Act.* 17.vii.1546 (*CT* 5:348)

Vezi *infra*, pp. 144-155

Vezi vol. 3, pp. 180-181; vezi *infra*, pp. 334-335

Vezi *infra*, pp. 73-74; 113-117

Vezi *infra*, pp. 341-349

Același criteriu a determinat, iarăși în ciuda preferințelor personale și teologice, rolul gîndirii Renașterii în acest context. În loc să fie tratat într-un capitol discret sau chiar în mai multe, ceea ce ar merita fără discuție în orice istorie intelectuală exhaustivă a acestor patru secole, umanismul va fi reprezentat aici în principal prin înfăptuirile lui în domeniul „filologiei sacre". Accentul pus de

Vezi *infra*, pp. 334-339

umanişti pe o înţelegere a textelor biblice pornind de la o lectură proaspătă a originalelor ebraice şi greceşti, chiar dacă o astfel de înţelegere nu era în acord cu vreun anume consens dogmatic al tradiţiei, a acţionat ca un catalizator în reconsiderarea doctrinei autorităţii în epoca Reformei. Pe de altă parte, renaşterea studiilor patristice a oferit, încă din secolul al XV-lea şi chiar mai mult în secolul al XVI-lea, în mare parte conţinutul discuţiei pentru cîteva dintre doctrinele aflate în centrul atenţiei: prezenţa reală în Euharistie, a cărei istorie pluralistă a devenit evidentă în urma studierii textelor Părinţilor; predestinarea, al cărei loc în scrierile lui Augustin, publicate de Erasmus şi alţi erudiţi umanişti, l-a încurajat pe Jean Calvin să afirme că „Augustin este complet de partea noastră" în această chestiune; şi, probabil mai presus de toate, autoritatea, unde concepţia lui Augustin despre relaţia dintre Scriptură şi Biserică a fost determinantă pentru dezvoltările din veacul al XV-lea şi pentru dezbaterile din veacul al XVI-lea. La originea disputei dintre teologul de frunte al Reformei şi eruditul de frunte al Renaşterii pe marginea liberului arbitru se afla de asemenea, cel puţin în parte, antiteza dintre două moduri de interpretare a operei lui Augustin. Căci, aşa cum se spune într-o maximă, care poate că este o exagerare, dar conţine totuşi un sîmbure de adevăr, „Reforma, privită din interior, a fost doar triumful final al doctrinei despre har a lui Augustin asupra doctrinei lui Augustin despre Biserică".

Vezi infra, pp. 216-217; 235-237
Vezi vol. 1, pp. 307-308
vol. 3, pp. 109-123
Calv. *Praed.* (*CR* 36:266)
Vezi *infra*, pp. 170-171; 296-307
Vezi *infra*, pp. 184-185
Warfield (1956) 322

Aşa cum accentul pus pe doctrina Bisericii mai curînd decît pe teologie va determina modalitatea de abordare în acest volum a ambelor secole care au precedat Reforma, dar şi a secolului Reformei, la fel va determina şi locul ocupat în această prezentare de secolul care a urmat Reformei. Asemenea secolului al XIII-lea, cu care are anumite lucruri în comun, secolul al XVII-lea, ca „epocă a ortodoxiei" trebuie să fie studiat cu multă atenţie, în orice „cercetare a istoriei teologiei". Tocmai fiindcă a fost o „epocă a ortodoxiei" atenţia pe care o cere în cadrul studierii istoriei doctrinei Bisericii trebuie să fie diferită. Căci „ortodoxie" însemna în acel context sistematizarea unei doctrine care fusese deja promulgată în definiţiile confesionale şi dogmatice ale secolului al XVI-lea, clarificarea relaţiei interne dintre doctrine şi a relaţiei lor externe cu filozofia, precum şi documentarea valabilităţii lor pe temeiul Scripturii şi al tradiţiei. Nu însemna în primul rînd o dezvoltare doctrinară, întrucît acest concept era respins categoric de către

Vezi vol. 3, pp. 290-329
Pelikan (1950) 49-75

cei mai mulţi dintre apărătorii fiecăreia dintre versiunile „dogmaticii confesionale". Şi totuşi „criza ortodoxiei în Răsărit şi în Apus" care se întrezărea şi avea să domine mare parte din doctrina Bisericii de-a lungul secolului al XVIII-lea, urma să ia forma pe care a luat-o tocmai din cauza aspectului acestei ortodoxii din secolul al XVII-lea.

1 Pluralism doctrinar în Evul Mediu tîrziu

Cu toate că secolul lui Toma de Aquino şi Bonaventura realizase cu adevărat „o reintegrare a tradiţiei catolice", ar fi o greşeală să considerăm că aceasta era „deja general acceptată în lumea intelectuală" a Evului Mediu tîrziu. Se manifesta dimpotrivă un „pronunţat pluralism în gîndirea veacului al XIV-lea" care a fost recunoscut de gînditorii acelei epoci şi a continuat de-a lungul secolului al XV-lea şi mult după aceea.

Vezi vol. 3, pp. 292-305

Mandonnet (1923) 4

*O*berman (1978) 80

O scurtă trecere în revistă a cel puţin cîtorva dintre exemplele de pluralism doctrinar care erau recunoscute în mod explicit în secolele al XIV-lea şi al XV-lea va confirma această impresie. După cum se va vedea limpede mai tîrziu, doctrina Euharistiei şi doctrina despre Fecioara Maria au alcătuit un teren cît se poate de fertil pentru exprimarea diversităţii. Sprijinindu-se pe faptul că dreptul canonic recunoştea existenţa în Antichitatea creştină a unei „diversităţi de opinii" cu privire la Euharistie, William Ockham reliefa, în prima parte a secolului al XIV-lea, păstrarea acestei tendinţe şi în epoca sa. Un secol mai tîrziu, într-o pledoarie în favoarea practicii de a nu împărtăşi pe credincioşi din potir în actul administrării Sfintei Împărtăşanii, Nicolaus Cusanus era dispus să admită că „Biserica de azi dă poruncii evanghelice [«Beţi dintru acesta toţi»] o interpretare diferită de cea pe care o avusese odinioară", dar susţinea că „adevărul tainei rămîne încă în picioare", chiar dacă „în diferite momente a prevalat una sau alta dintre practici". În sprijinul afirmaţiei că putea să existe o oarecare varietate a învăţăturilor despre Euharistie, Ockham făcea referire la opinii divergente în rîndul Părinţilor Bisericii privind ridicarea cu trupul la cer a Fecioarei Maria. Opiniile erau mai divergente cînd se punea problema imaculatei concepţii, aşa cum era nevoit să recunoască unul dintre contemporanii săi şi cum a continuat să fie evident în ultima parte a secolului al XIV-lea, şi pînă la mijlocul secolului al XV-lea, în ciuda formulării

Corp. Jur. Can.:*Decr. Grat.* 3.2 (Friedberg 1:1314-1352)

Wil. *Oc. Corp.* 5 (Birch 182-184); Vit. Furn. *Quodlib.* 2.3 (Delorme 62-66)

Mat. 26,26

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 2-II:7r)

Will. Oc. *Corp.* 36 (Birch 444)

Petr. Aur. *Tract.* 5 (BFS 3:71)

Henr. Lang. *Concept.* 1.4 (1516:2r); Henr. Lang. *Cons. pac.* 18 (Hardt 2:57); Gers. *Joh. Mont.* (Glorieux 10:17)

Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 1 (1499:A2v)

doctrinei imaculatei concepţii adoptate de Conciliul de la Basel în 1439.

Vezi *infra*, p. 100

Însă controversele nu se limitau la aceste două doctrine. Cînd era vorba de o dogmă atît de importantă precum Treimea, existau, pe lîngă învăţăturile care fuseseră stabilite în Scriptură şi în crezuri, alte aspecte care era mai bine să fie „lăsate pe seama învăţaţilor", ale căror dispute nu trebuia să constituie un motiv de preocupare. Ideile lui Anselm despre păcatul originar aveau o autoritate incontestabilă şi erau teologi care le acceptau; însă erau alţii care preferau o definiţie alternativă. Şi în ceea ce priveşte relaţia dintre voinţa lui Dumnezeu şi săvîrşirea răului existau teorii divergente, însă teologii se străduiau să le pună în armonie. În această perioadă, ca de altfel în aproape toate din istoria Bisericii, detaliile legate de eshatologie „au condus la opinii diferite, aşa încît fiecare are o mulţime de interpretări şi nimeni nu e de acord cu ceilalţi". Cazuistica penitenţei era notorie pentru producerea divergenţelor de opinie. La baza acestor deosebiri şi a altora se aflau divergenţe mult mai profunde privind însăşi definirea naturii şi a locului autorităţii. „În această privinţă", afirma un autor, „există păreri diferite", precizînd în continuare faptul că această diversitate se extindea asupra unor probleme precum forma de jurisdicţie pe care Petru şi urmaşii lui au primit-o de la Hristos, ca şi posibilitatea ca papa să cadă în erezie. „O mare prolixitate" caracteriza şi interpretările care s-au dat cuvintelor lui Hristos, „Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea".

All. *Trin.* 2; 1 (Du Pin 1:627; 622)

Vezi vol. 3, pp. 139-140
Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 7 (1499: Dlv)
Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.1.1 (1522-II: 112r)

Brad. *Caus.* 1.34 (Savile 300)
Vezi vol. 1, pp. 108-109, 131-132; vol. 2, pp. 305-306; vol. 3, pp. 269-270
Nicol. Cus. *Ult.* (Heidelberg 4: 100)

Ant. P. *Conf.* 1.1.11 (1490: 11r)

Joh. Brev. *Tract.* 1.3 (Du Pin 1:829)

Joh. Brev. *Tract.* 2.3 (Du Pin 1:875)
Joh. Brev. *Tract.* 3.1 (Du Pin 1:883)
All. *Recom.* (Du Pin 1:603-604)
Mat. 16,18

Nu ar fi greu să dăm alte citate din autorii acestei epoci pentru a dovedi faptul că se recunoştea pluralismul doctrinar în acea vreme. Ceea ce nu însemna totuşi că pluralismul nu constituia o problemă serioasă. Dînd glas neliniştilor care erau, fără îndoială, răspîndite în sînul Bisericii, mai ales avînd în vedere ameninţarea schismei, unul dintre cei mai de seamă oameni ai Bisericii din veacul al XV-lea, Jean Gerson, se întreba: „Dacă există «un Domn, o credinţă» şi o lege, şi dacă, mai ales, adevărul este acelaşi pentru toţi şi vine de la Duhul Sfînt, indiferent cine îl rosteşte, atunci care va fi rezultatul acestei lupte înverşunate dintre diferitele clase şi ordine ale creştinilor, cînd un teolog este apărat, iubit şi preferat de către un grup, dar nu şi de altul?". Cu altă ocazie, el se pronunţa împotriva unui „amestec confuz de graiuri şi limbaje care nu se înţeleg cîtuşi de puţin unul pe celălalt, precum în turnul lui Babel", şi punea semnul egalităţii

Ef. 4,5

Gers. *Cur. st.* 2 (Glorieux 3:239); Gers. *Nupt.* (Glorirux 6:208-9)

Gers. *Lull.* (Glorieux 10:122)

Gers. *Ex. doct.* pr. (Glorieux 9:458)
Chel. *St. vr.* 1.14 (*Com.* 22:44-46)
Univ. Par. *Avis. conc.* 33 (Finke 1:143); Joh. Brev. *Tract.* 1.1 (Du Pin 1:811-812)
Ioan Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 418)
Aug. *Bapt* 2.6 (*CSCI* 51:182)

Vezi *infra*, p. 118

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.5 (Heidelberg 14:48)

Nicol. Cus. *Ep.* 1 (Faber 2-II:3r)

Wil. Oc. *Corp.* 36 (Birch 440)
Gers. *Cons.* 4.4 (Glorieux 9:237-238)

între „doctrinele divergente" şi „falsele profeţii". Aceeaşi nelinişte era exprimată (deşi cu concluzii operative radical diferite) de către unul dintre adversarii lui care se afla la polul opus, precum şi de către colegii lui de la Paris şi de mulţi alţii. Însă nu toţi contemporanii săi erau chiar atît de îngrijoraţi. Inspirîndu-se din exemplul concret al reinterpretării pe care a dat-o Augustin învăţăturii lui Ciprian cu privire la relaţia dintre sfinţenia Bisericii şi unitatea ei, Nicolaus Cusanus se pronunţa în favoarea unei diversităţi de opinii, atît timp cît acestea nu puneau în primejdie unitatea frăţească a Bisericii; căci credinţa este una, aşa cum Hristos, Logosul creator, este unul, însă marea varietate de făpturi create care participă la Logosul creator îşi găsesc toate împlinirea în el. Prin urmare, unitatea nu era sinonimă cu uniformitatea.

De-a lungul perioadei de care ne ocupăm în acest volum – şi poate chiar mai mult, de-a lungul perioadei de care ne vom ocupa în volumul următor – avea să continue tensiunea dintre teologul care îi avertiza pe reprezentanţii Bisericii să nu se grăbească să condamne pluralismul doctrinar şi reprezentantul Bisericii care îi avertiza pe teologi să nu pună părerile lor personale, şi adesea neavizate, mai presus de gîndirea Bisericii. Totuşi, această tensiune avea să contribuie la crearea unora dintre cele mai importante dezvoltări doctrinare ale epocii precum şi la pregătirea terenului pentru apariţia Renaşterii şi a Reformei. Pentru a analiza pluralismul doctrinar din Evul Mediu tîrziu şi dezvoltările specifice care au rezultat din acesta, vom trece în revistă doctrinele a căror istorie este prezentată în capitolele centrale ale volumului 3 ale acestei lucrări, folosind ca subtitluri titlurile acelor capitole.

Dincolo de sinteza augustiniană

Vezi vol. 1, pp. 340-341

Evoluţia teologiei medievale poate fi văzută ca o serie de „sinteze augustiniene", în fiecare dintre acestea predominînd un aspect sau altul al concepţiei despre lume, asociat cu numele lui Augustin, alături de moduri personale de interpretare a Bibliei şi a Părinţilor Bisericii. Sintezele augustiniene ale lui Bonaventura şi Toma de Aquino, care uneori se completau, iar alteori se excludeau reciproc, au încercat amîndouă să păstreze substanţa doctrinelor despre Dumnezeu şi om, despre har şi Biserică, aşa cum le fuseseră transmise de Părinţii Bisericii, şi mai ales de

către Augustin, dar într-un fel care să ţină seama de noile provocări şi de noile oportunităţi ale secolului al XIII-lea. Totuşi, aceste sinteze nu au epuizat nici pe departe toate posibilităţile augustinismului şi, după părerea multora, nici Toma nu a satisfăcut toate nevoile doctrinare ale Bisericii. De fapt, veacul al XIV-lea a fost martorul unei lupte între sinteza augustiniană reprezentată prin *Summa* lui Toma de Aquino şi celelalte tipuri de augustinism care pretindeau că sînt mai fidele tradiţiei lui Augustin şi Evangheliei. Potrivit unei legende, considerate de foarte

Balić (1965) 8

mulţi dintre franciscani drept o „certitudine morală", în anul 1274, în care au murit Aquino şi Bonaventura, s-a născut Ioan Duns Scotus, creatorul celui mai însemnat dintre aceste sisteme alternative; şi cu toate că anul naşterii este probabil 1265, şi nu 1274, totuşi intuiţia legendei în legătură cu locul lui Scotus în teologia medievală tîrzie este corectă.

Dezbaterile teologice ale epocii tratau uneori subiecte care nu erau în mod direct legate de credinţa, învăţătura şi mărturisirea Bisericii. Astfel, unul dintre criticii cei mai influenţi ai lui Toma punea problema dacă un călugăr care a murit şi a fost apoi readus la viaţă era obligat să se întoarcă la acelaşi ordin religios din care făcuse parte: răspunsul era că, deşi „doar în temeiul jurămintelor depuse" un asemenea călugăr era liber de obligaţii, el

Aeg. Rom. *Quodlib.* 5.26 (1646:342-43)
Hs. *Sent.* 4.38.8 (Flajšhans 2:683)

avea totuşi datoria să reintre în viaţa religioasă, chiar dacă nu neapărat în aceeaşi obşte. Această problemă încă mai suscita dezbateri aprinse o sută de ani mai tîrziu. Un

Guil. Mar. *Var. sent. Thom.* 17 (Opettex 21:17)

alt critic ataca ipoteza lui Toma potrivit căreia după înviere trupul lui Hristos fusese capabil să digere hrana, deşi nu se folosise de această abilitate, însă discipolul lui Toma a

Ramb. Bol. *Apol. ver.* 15 (*ST* 108:179)

respins atacul, pe care îl considera „primejdios şi împotriva credinţei". Franciscanii au fost şi ei acuzaţi de erori

CVien. (1311-1312) *Decr.* 1 (Alberigo-Jedin 360-61)

hristologice, ca în cazul lui Pierre de Jean Olivi, conducător al franciscanilor spirituali, care a fost condamnat postum pentru a fi propovăduit că Hristos încă mai trăia atunci cînd i-a fost străpunsă coasta. Explicînd pasajul Ioan 19,33,

Oliv. *Post. Joh.* (*ALKGMA* 3-491)
Ub. Cas. *Sanct. ap.* (*ALKGMA* 2:402)

Olivi afirmase în mod explicit că străpungerea s-a petrecut „după moartea lui Hristos", iar apărătorii lui negau cu înverşunare faptul că el ar fi susţinut vreodată altceva. O

Rich. S. Laur. *Laud. Mar.* 5.2 (Borgnet 36:281-283);
Ps. Alb. M. *Mar.* 19 (Borgnet 37:42-44)

altă chestiune de mare interes era stabilirea culorii părului Fecioarei Maria, răspunsul fiind: roşcat sau negru, dar mai curînd negru. Ea fusese de asemenea familiarizată cu fiecare dintre cele şapte arte liberale, inclusiv cu astro-

Ps. Alb. M. *Mar.* 98-110 (Borgnet 37:159-166)

nomia, precum şi cu teologia, aşa cum se precizează în *Sentinţele* lui Petru Lombardul.

Deşi chiar şi în spatele multora dintre aceste întrebări aparent frivole se afla un pasaj sau altul din operele lui Augustin, de multe ori toate părţile implicate în dezbateri considerau că în joc era însuşi conţinutul tradiţiei augustiniene. Astfel, credinţa în atotputernicia divină, care pentru susţinătorii lui Duns Scotus şi Ockham era fundamentală în ceea ce priveşte definirea mîntuirii înseşi, părea să fie pusă în discuţie atunci cînd Toma afirma că, „date fiind lucrurile care există cu adevărat, universul nu poate fi mai bun"; căci aceasta părea să contrazică speranţa că Dumnezeu nu doar poate, ci şi urmează să facă un univers mai bun după Judecata de Apoi. Concepţiile lui Toma despre superioritatea intelectului faţă de voinţă şi în special despre voinţa îngerilor căzuţi impuneau o analiză atentă, căci susţinătorii săii trebuiau să arate că teoriile lui despre cădere erau în acord cu învăţăturile lui Augustin despre creaţie şi păcat. În mod similar ei trebuiau să-i valideze concluzia potrivit căreia crearea lumii din nimic nu putea fi demonstrată numai prin raţiune, ci depindea de autoritatea credinţei; în unele dintre pledoariile lor acesta era cel mai lung capitol. Susţinătorii lui Jan Hus, reformatorul ceh, îl condamnau pe Aquino şi pe maestrul acestuia, Albert cel Mare; însă cînd au descoperit că Toma aparent aproba, sau în orice caz nu condamna, practica împărtăşirii laicilor şi din potir, şi cu ostie, au început să îl citeze cu atîta fervoare, încît opozanţii lor au fost nevoiţi să-şi reconsidere poziţia faţă de el. Şi în ceea ce priveşte alte aspecte puternic combătute în epoca respectivă, însăşi poziţia tomistă a devenit o chestiune contestată. De pildă, „sfîntul doctor Toma se contrazice profund în numeroase pasaje" despre imaculata concepţie a Fecioarei Maria; se puteau extrage multe astfel de contradicţii din scrierile sale şi, ca atare, el putea fi citat chiar ca un partizan al imaculatei concepţii. Întrucît în ceea ce priveşte tema clasică a sărăciei Bisericii, prezentă în pasajul Matei 10,9, Toma nu a făcut altceva decît să clasifice diferitele păreri ale Părinţilor, fără a opta în mod clar pentru o poziţie sau alta, susţinătorii sărăciei extreme au putut fie să-l condamne pentru că a considerat-o facultativă, iar nu obligatorie, fie să-l citeze pe larg împotriva concepţiei mai moderate.

Astfel de citate erau „pentru cei care acceptă afirmaţiile lui Toma". Criticii săi continuau să invoce condamnarea unora dintre învăţăturile lui Aquino de către episcopul Parisului, în 1277, ca dovadă a faptului că nu era demn de încredere; însă canonizarea sa, din 1323, şi retragerea

Vezi *infra*, p. 76-77

Tom. Aq. *S. T.* 1.25.6 ad 3 (*Ed. Leon.* 4:299)
Guil. Mar. *Var. sent. Thom.* 7 (*Opettex* 21:13)
Corr. „Quare" 50 (*Bibl. Thom.* 9:220-222)
All. *Fals. proph.* 2 (Du Pin 1:571-573; 577); *Corr. „Quare"* 23 (*Bibl. Thom.* 9:104)

Robt. Orf. *Corr.* 23 (*Bibl. Thom.* 31:105-6); Thos. Sut. *Quodlib.* 4.11 (Schmaus 558-563)
Vezi vol. 3, p. 317
Ioan. Par. *Corr. „Circa"* 6 (*SA* 12:45); Robt. Orf. *Corr.* 6 (*Bibl. Thom.* 31:52)
Ramb. Bol. *Apol. ver.* 6 (*ST* 108:46-109)
Jac. Mis. *Utraq.* 1.45; 2.12 (Hardt 3:521; 549); Joh. Rok. *apud* Laur. Reich. *Diurn.* 4.iii.1433 (*MC* 1:319)
Chel. *St. vr.* 1.75-76 (*Com.* 22:177-180)
Tom. Aq. *S.T.* 3.76.2 (*Ed.Leon.* 12:180-182)
Nicol. Dr. *Utraq.* 3; 7 (Hardt 3:606-607; 630); Jac. Mis. *Corp.* 5 (Hardt 3:917-918); Jac. Mis. *Com. parv.* (Ryba 154-156); Joh. Rok. *Utraq.* (Mansi 30:275-276)
Andr. Brd. *Utaq.* 5 (Hardt 3:403); Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:827; 797; 803)
Henr. Mrl. *Immac.* 173 (*FIP Txt* 10:68); Joh. Vit. *Def. BVM.* 5 (Alva 183)
Joh. Pol. *Immac.* 1.2.6 (*Bibl. Mar.* 1:15); Henr. Lang. *Concept.* 3.10 (1516:12v); Henr. Wrl. *Immac.* 107 (*FIP Txt* 10:38)

Robt. Orf. *Corr.* 72 (*Bibl. Thom.* 31:274)
Guil. Mar. *Var. sent. Thom.* 41 (*Opettex* 21:25)
Wil. Oc. *Op. XC. dier.* 23; 5 (Sikes 2:472-476; 1:356-359)
Wil. Oc. *Op. XC. dier.* 9 (Sikes 2:391; 404); Wil. Oc. *Jn.* 11 (Sikes 3:59)
Apud Ramb. Bol. *Apol. ver.* 11 (*ST* 108:137, 141)

oficială a condamnării doi ani mai tîrziu i-au asigurat un loc în rîndul teologilor Bisericii. O analiză atentă a învățăturilor sale avea să arate că nu se contrazicea, cel puțin în scrierile sale autentice. De aceea, pînă în secolul al XV-lea, chiar și cei mai înverșunați opozanți ai lui Toma au încercat să-i prezinte învățătura într-o lumină favorabilă, declarînd adesea că în *Summa* el a retractat și a corectat unele dintre afirmațiile din *Sentințe* și că „dacă ar trăi astăzi ar retracta încă și mai prompt ceea ce trebuia retractat". Exemplul clasic de astfel de retractare era faptul că în *Summa* el considera nepotrivită folosirea pluralului pentru desemnarea Tatălui și a Fiului drept „insuflători"[1] ai Duhului Sfînt în Sfînta Treime, chiar dacă el însuși îl folosise în *Sentințe*. Criticii săi încă îi mai atacau doctrina cu privire la „insuflare", iar susținătorii îl apărau împotriva acestor atacuri, folosind schimbarea lui de limbaj ca dovadă a faptului că doctrina lui trinitară era conformă cu cea a lui Augustin. Chiar și cei care erau dispuși să spună în continuare ceea ce el nu spunea, că „Tatăl este un insuflător, iar Fiul este un altul", afirmau împreună cu el teza augustiniană potrivit căreia Tatăl și Fiul sînt „un singur principiu" în interiorul Treimii.

Wyc. *Euch.* 5 (*WLW* 16:139-40)
Impug. Aeg. 2 (Bruni 11)
Henr. Wrl. *Immac.* 174 (*FIP Txt* 10:69)
Vezi vol. 3, p. 300
Guil. Mar. *Corr. Thom.* 117 (*Bibl. Thom.* 9:427)
Robt. Orf. *Corr.* 117 (*Bibl. Thom.* 31:343); *Impug. Aeg.* 15 (Bruni 40-41)
Robt. Orf. *Repr. Aeg.* 43 (*Bibl. Thom.* 38:121)
Hs. *Sent.* 1.11.4 (Flajšhans 2:88-89)
Vezi vol. 2, p. 208
Hs. *Sent.* 1.9.4 (Flajšhans 2:84)

Astfel era „imposibil să se fundamenteze un argument împotriva poziției [lui Toma] pe cuvintele [lui Augustin]" despre Treime, întrucît poziția lui Toma lăsase intact „raționamentul lui Augustin". De aceea, „în încercarea de a-l ataca pe fratele Toma", „ei atacă împreună cu el mari doctori ai Bisericii precum Augustin" și alții. Pe baza afirmației sale potrivit căreia un act păcătos al voinței purcede întotdeauna de la o slăbiciune a intelectului, Toma a devenit ținta criticilor pentru că părea să fie de acord cu erezia lui Pelagius. Acestui tip de critică i se răspundea prin reliefarea faptului că ea reprezenta o interpretare greșită atît a lui Pelagius, care susținuse că voința omului este capabilă de fapte meritorii fără harul lui Dumnezeu, neavînd nevoie decît de poruncile legii, cît și a învățăturii lui Toma, care nu afirmase nimic de felul acesta. Dejucînd planurile adversarilor, apărătorii lui Toma i-au acuzat că tocmai ei, criticii, erau criptopelagieni în concepțiile lor despre natură și har. Definiția exclusivistă din Noul Testament, „În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi", îi slujise lui Augustin drept dovadă a faptului că „noi nu am fi putut avea capacitatea de a-L iubi dacă nu am fi primit-o de

Impug. Aeg. 36; 30 (Bruni 86; 76-77)
Ramb. Bol. *Apol. ver.* 3 (*ST* 108:28)
Guil. Mar. *Corr. Thom.* 82 (*Bibl. Thom.* 9:331-332)
Corr. „Quare" 82 (*Bibl. Thom.* 9:333-334)
Ioan Par. *Corr. „Circa"* 1 (*SA* 12:5)
1In. 4,10

1. Pelikan folosește aici termenul *spirators*, forjat de el în limba engleză ; vezi volumul 2, p. 221, nota 1 (n. trad.).

Vezi vol. 1, p. 312
Aug. *Grat. Christ.* 1.26.27 (*CSEL* 42:147-148)

Gr. Arim. *Sent.* 2.29.1.2 (1522-II:110r)

Vall. *Enc. Thos. Aq.* (*MPPR* 6:349-351); Vall. *Annot.* 1 Cor. 9:13 (*MPPR* 5:865)

Vezi vol. 3, pp. 305-306
Tom. Aq. *S.T.* 1.1.8 (*Ed. Leon.* 4:22)

Aeg. Rom. *Res. mort.* 4 (Nolan 124; 129)
Barth. Bon. *Assump.* 2 (*Opettex* 9b:67)

la El prin aceea că El ne-a iubit mai întîi". Un augustinian de marcă din veacul al XIV-lea cita aceste cuvinte ale lui Augustin, după care cita cuvintele lui Toma despre necesitatea harului, în speranța că „opozantul meu nu va nega cel puțin doctrina Sfîntului Toma", care era de fapt doctrina lui Augustin, în vreme ce un renumit umanist augustinian din secolul al XV-lea, în scrierea sa parodică *Elogiu închinat Sfîntului Toma de Aquino*, obiecta față de efortul unor tomiști contemporani lui de a-l înălța deasupra lui Augustin. Formularea lui Toma care o rezuma pe cea a lui Augustin, „Harul nu nimicește natura, ci o completează", s-a dovedit utilă chiar și pentru opozanții săi cînd aceștia au dorit să formuleze doctrina despre înviere sau cea despre ridicarea cu trupul la cer a Fecioarei Maria.

Callus (1946) 4

Chiar și această scurtă recapitulare ar fi trebuit să lămurească faptul că „este împotriva evidenței istorice ca teologii veacului al XIII-lea [ori al XIV-lea] să fie împărțiți în două grupuri opuse: augustinieni și aristotelieni, ca și cînd ar fi jurat să-i urmeze exclusiv ori pe Sfîntul Augustin, ori pe Aristotel"; căci „Sfîntul Augustin era Maestrul recunoscut al tuturor, nu doar al așa-numiților augustinieni", ci și al „aristotelianului" Toma de Aquino, nu mai puțin decît al oricăruia dintre detractorii săi „augustinieni". Totuși, istoria ne arată că în secolele al XIV-lea și al XV-lea s-a făcut un efort susținut de a depăși sau de a trece pe lîngă sintezele augustiniene ale perioadei precedente, incluzînd versiunea tomistă, pentru a ajunge la Augustin însuși. Pînă atunci se încetățenise obiceiul de a-l cita pe Augustin pentru definirea „formelor seminale" ca realități primordiale din care au fost create pe rînd realitățile particulare ale lumii empirice; această practică a continuat și în epoca de care ne ocupăm, însă cel puțin pentru unii dintre cei care îl citau nu era nevoie de mai mult. Dacă aruncăm o privire asupra elogiilor care i s-au adus de către gînditorii veacului al XV-lea observăm cu ușurință aprecierea deosebită de care se bucura. Pentru Pierre D'Ailly, Augustin era „adevăratul doctor", „împuternicitul" autorizat să vorbească în numele tuturor doctorilor Bisericii catolice. Toma de Kempis obișnuia să-l numească „prelat" (*praesul*). Din ceea ce se credea a fi învățătura lui Toma, Wycliffe apela la ceea ce știa că este învățătura lui Augustin. Jan Hus îl considera pe Augustin „cel mai de seamă comentator al Scripturii", care era mai îndreptățit să poarte numele de „urmaș al apostolilor" decît toți cardinalii și cei mai mulți papi, iar autorii antihusiți erau de acord cel puțin cu prețuirea pe care i-o acorda lui

Tom. Aq. *Sent.* 2.18.1.2 (Mandonnet 2:454)

Jac. Vit. *Quodlib.* 2.5 (Ypma 2:59); Vit. Furn. *Quodlib.* 3.5.3 (Delorme 140-142)

All. *Curs. Bibl.* (Du Pin 1:617); All. *Serm.* 21 (1490:C3v)
Tom. Kemp. *Tr. tabern.* 1 (Pohl 1:14-15); Tom. Kemp. *Inc.* (Pohl 3:44); *Serm. conc. Const.* 28.viii.1415 (Finke 2:416)
Wyc. *Euch.* 5 (*WLW* 16:156)

Hs. *Eccl.* 9e; 15d (Thomson 62; 121)

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:821-822)
Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 2-II:5r); Robt. Bas. *Form. praed.* 10 (Charland 246)
Nicol. Hus. *Serm.* 1 pr. (Heidelberg 16:2)
Trapp (1956) 146-274

Augustin. Nicolaus Cusanus îl menţiona pe Augustin ca „cel mai înţelept dintre propovăduitorii adevărului", „sfînt şi preaînvăţat".

În acest sens, fiecare autor era „augustinian". Totuşi, aşa cum unii erau „augustinieni" în sensul strict că aparţineau unui ordin religios guvernat de aşa-numita *Regulă* a lui Augustin, tot astfel alţii (ca de pildă Iacob de Viterbo, Grigore de Rimini, Girolamo Seripando şi Martin Luther) erau „augustinieni" în sensul strict că încercau să reafirme învăţăturile „doctorului harului" împotriva a ceea ce considerau ei a fi pelagianismul şi semipelagianismul virulent al epocii lor. În prima jumătate a secolului al XIV-lea, cei mai influenţi exponenţi ai „augustinismului" folosit în cel de-al doilea sens, au fost Thomas Bradwardine şi Grigore de Rimini. Deloc surprinzător la un autor a cărui principală lucrare teologică purta titlul *Cauza lui Dumnezeu, împotriva lui Pelagius*, Bradwardine a încercat să se poziţioneze fără echivoc de partea lui Augustin în conflictul pe tema harului, oferind o serie de citate despre întîietatea harului din cărţile lui Augustin, nu doar din cele îndreptate în mod precis împotriva lui Pelagius, dar şi din alte tratate, ca şi din *Sentinţele* lui Prosper de Aquitania. El considera că Augustin „l-a imitat în chip unic pe apostolul" Pavel, trecînd de la o ostilitate faţă de doctrina harului divin la o poziţie de „profet şi apărător înflăcărat al harului". Cu toate că unii teologi aveau dispute legate de concepţia potrivită cu privire la har, „doctrina catolică" era preferabilă tuturor celorlalte concepţii şi, „în această chestiune cine dintre toţi, după Sfînta Scriptură, este mai vrednic de încredere decît Augustin?". Căci Augustin înţelesese fără îndoială paradoxul evanghelic: „Cînd acţionăm, noi sîntem cei care acţionăm, dar El acţionează ca noi să putem acţiona". Deşi uneori părea că „aproape întreaga lume îl urmează [pe Pelagius] şi îi acceptă erorile", consensul „sfintei Biserici a lui Dumnezeu" era de partea lui Augustin.

Vezi vol. 1, p. 303

Brad. *Caus.* 1.23 (Savile 239)
Vezi vol 1, p. 327.
Brad. *Caus.* 3.10 (Savile 683)

Brad. *Caus.* 1.35 (Savile 311)

Brad. *Caus.* 2.31 (Savile 606)

Brad. *Caus.* 2.20 (Savile 549)

Brad. *Caus.* 2.31 (Savile 602; 604)

Şi Grigore de Rimini îi vedea pe „mulţi dintre moderni... înclinînd către o eroare a lui Pelagius care a fost condamnată" şi invoca împotriva lor consensul „doctrinei sfinţilor şi definiţiile Bisericii". Pentru interpretarea lui pe marginea concepţiei augustiniene, Grigore, asemenea lui Bradwardine, s-a bazat pe „cărţile, predicile şi epistolele scrise împotriva erorilor lui Pelagius" şi pe critica semipelagianismului lui Cassian, făcută de Prosper de Aquitania. Formularea paulină, „Nu este nici de la cel care voieşte,

Gr. Arim. *Sent.* 2.26-28.1.1 (1522-II:92v-93r)

Gr. Arim. *Sent.* 2.26-28.1.1 (1522-II:95v)
Gr. Arim. *Sent.* 2.29.1.1 (1522-II:104v-105r)
Vezi vol. 1, p. 328-329

Rom. 9,16 (Vulg.)
Oberman (1958) 16

nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluieşte", care era „pasajul scriptural cel mai adesea citat" în tratatul lui Bradwardine şi pe care îl folosea Lorenzo Valla în critica lui Boethius pentru a-şi întemeia pledoaria împotriva liberului arbitru, apărea în *Sentinţele* lui Grigore ca făcînd parte din lista de pasaje-cheie din apostolul Pavel folosită de Augustin pentru a-l combate pe Pelagius; căci, adăuga el, „Augustin explică faptul că aceasta nu s-a spus fiindcă nu este voinţă ori alergare în om, ci fiindcă [omul] nu poate face nimic dacă [Dumnezeu] nu se miluieşte de el". Avea mare grijă, mai ales, să separe latura doctrinară a concepţiei catolice de cea istorică privind ceea ce va fi fost sau nu poziţia avută în intenţie de Pelagius. Se simţea de asemenea atît influenţa lui Augustin, cît şi cea a lui Prosper atunci cînd Grigore declara că „în afara pasajelor din Scriptură, întreaga argumentaţie a conciliilor şi a sfinţilor împotriva lui Pelagius... se întemeiază pe faptul că sfinţii se rugau" pentru iertare, adică pe principiul potrivit căruia „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinţei".

Vall. *Lib. arb.* (*MPPR* 5:1008-9); Vall. *Volup.* 3.11 (*MPPR* 5:978)
Aug. *Ep.* 186.37 (*CSEL* 57:75)
Gr. Arim. *Sent.* 2.29.1.2 (1522-II:109r)
Gr. Arim. *Sent.* 2.29.1.2 (1522-II:107r; 110r)
Vezi vol. 1, p. 349
Prosp. *Auct.* 8 (*PL* 51:209)

Este semnificativ faptul că acest tip de augustinism s-a concentrat aproape exclusiv pe aspectul antipelagian al gîndirii sale, scăpînd din vedere aspectul antidonatist. Bradwardine îi menţiona pe donatişti la începutul cărţii sale, fără să facă însă vreo referire la doctrina lor despre Biserică şi taine. O astfel de separare a celor două aspecte ale gîndirii lui Augustin caracterizase şi scrierile acestuia. „Sinteza augustiniană" care rezolvase conflictele în veacul ce a urmat morţii lui Augustin şi care modelase doctrina medievală relua doctrina antipelagiană a lui Augustin cu privire la suveranitatea harului în contextul doctrinei antidonatiste a lui Augustin cu privire la unitatea Bisericii catolice şi la obiectivitatea harului sacramental. Deşi cele două nu aveau să fie complet elucidate pînă în epoca Reformei, am putea totuşi să vedem aici începutul acestui proces şi datorită faptului că în acea vreme distincţia dintre voinţa „absolută" şi cea „ordonată" a lui Dumnezeu era aplicată doctrinei despre taine, în aşa fel încît eficacitatea mijloacelor harului să pară că depinde de hotărîrea arbitrară a lui Dumnezeu mai curînd decît de orice har inerent tainelor înseşi.

Brad. *Caus.* 1.1 (Savile 19)
Vezi vol. 1, p. 318
Vezi vol. 1, p. 336-339
Vezi vol. 3, p. 55-56
Vezi *supra*, p. 61-62
Vezi *infra*, p. 83-84; 109

Totuşi ar însemna să ne privăm relatarea de eforturile făcute de-a lungul acestor două secole de a depăşi sinteza augustiniană a trecutului imediat dacă nu am acorda atenţie şi căutării unui Augustin care să poată inspira şi

Vezi vol. 1, p. 50-64
Bouwsma (1975) 3-60
Vezi *infra*, pp. 125-126
Levi (1933) 65-66

legitima încă o dată o sinteză între creştinism şi gîndirea clasică. Căci una dintre „cele două feţe ale umanismului" era preocuparea lui faţă de Augustin şi în cele din urmă faţă de mulţi alţi Părinţi creştini, greci şi latini. Într-adevăr una dintre primele lucrări ale Renaşterii italiene, scrierea autobiografică a lui Petrarca, *Secretul meu*, din 1342-1343, constă din trei dialoguri între autor şi Augustin. Indiferent dacă o interpretăm ca pe o expresie a „dorinţei moderne de plăcere şi de fericire pămîntească în căutarea unei autojustificări" sau ca pe o mărturisire a „credinţei şubrezite, a slăbiciunii şi a contradicţiilor interioare ale lui Petrarca" ori ca pe „un document sincer de la începutul convertirii lui Petrarca şi o dovadă a influenţei profunde exercitate asupra lui de către Sfîntul Augustin", oricum ar fi, *Secretul meu* face parte dintr-un efort de a-l separa pe Augustin de scolasticismul care îl revendica drept fondator şi de a-l afirma ca o resursă pentru umanismul creştin. Acest Augustin era mai cu seamă cel din *Confesiuni*.

Pet. *Sen.* 15.7 (Dotti 836-838)
Pet. *Fam.* 4.1 (Rossi-Bosco 1:153-161); Pet. *Secr.* 2 (Bufano 1:104)
Pet. *Secr.* 1 (Bufano 1:68)
Pet. *Secr.* 3 (Bufano 1:186)
Rom. 1,25
Pet. *Secr.* 3 (Bufano 1:232)
Pet. *Secr.* 2 (Bufano 1:130)
Pet. *Secr.* 2 (Bufano 1:138)
Pet. *Secr.* 1 (Bufano 1:94)
Pet. *Secr.* 1 (Bufano 1:56)
Aug. *Civ.* 22.27-28 (*CCSL* 48:854-856)
Vall. *Annot.* John 21 (*MPPR* 5:846)
Pet. *Ign.* 4 (Bufano 2:1122-1124)
Pet. *Ign.* 4 (Bufano 2:1114)
Aug. *Conf.* 3.4.7; 8.7.17 (*CSEL* 33:48-49; 184-185)

Petrarca a primit *Confesiunile* de la un augustinian şi în cele din urmă le-a înmînat altui augustinian cu puţin timp înainte să moară, considerînd că un pasaj din această carte, „pe care o ţin tot timpul în mînă", avea meritul transformării fundamentale din viaţa lui. Ori de cîte ori îl citea, spunea el, „mi se pare că citesc povestea propriului meu pelerinaj, şi nu a altcuiva". În pasaje marcate profund de *Confesiuni,* Petrarca vorbeşte despre felul cum Augustin îl mustră pentru faptul că iubeşte făptura mai mult decît pe Creator şi pentru că tînjeşte după glorie literară şi nemurire pămîntească. El urma un regim cvasimonastic, caracterizat prin solitudine şi studiu, dar numai pentru ambiţii personale. Augustin îl avertiza că nu există duşman mai mare pentru adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu decît mulţumirea de sine; însă în sprijinul acestui avertisment Augustin invoca autoritatea lui Platon, a cărui gîndire îi modelase lucrările de tinereţe. Pe parcursul dialogurilor, el îl îndemna pe autor să fie atent la ce aveau mai bun filozofii clasici, mai ales Platon şi Cicero. Atitudinea pozitivă a lui Augustin în ce priveşte gîndirea lui Platon, faţă de care gînditorii Renaşterii tîrzii aveau să fie mai critici, i-a slujit lui Petrarca drept justificare pentru afirmaţia că Platon ar fi devenit creştin dacă i s-ar fi acordat această oportunitate – afirmaţie în sprijinul căreia oferea citate şi din alţi Părinţi ai Bisericii. Elogiul pe care Augustin i-l aduce lui Cicero în *Confesiuni* a devenit o justificare pentru dorinţa lui Petrarca de a face acelaşi lucru

Pet. *Ign.* 4 (Bufano 2:1108); Pet. *Fam.* 2.9.10 (Rossi-Bosco 1:92) Pet. *Ign.* 4 (Bufano 2:1062-1064) Aug. *Trin.* 13.4.7 (*CCSL* 50:390-391) Pet. *Ign.* 4 (Bufano 2:1126)

pentru Augustin. Totuși, Augustin nu vorbise și de Aristotel în aceeași manieră, ci dimpotrivă îi criticase tipul de filozofie. De aceea era cu atît mai deplorabil ca teologii să prefere filozofia aristotelică în dauna autorității lui Augustin.

Trinkaus (1970) 1:14

Din atitudinea lui Petrarca față de autoritatea lui Augustin reiese clar că „pentru el, mai importantă decît litera ortodoxiei augustiniene era calitatea paradigmatică a experienței personale a sfîntului în ceea ce privește rătăcirea, ambivalența, sfîșierea sufletească, rezolvarea finală a conflictului său și mîntuirea cu ajutorul harului divin". El nu a fost însă singurul gînditor din secolele al XIV-lea și al XV-lea care să-l considere pe Augustin, în special imaginea acestuia dezvăluită în *Confesiuni,* ca paradigmă pentru viața interioară. O formă de subiectivism augustinian apăruse în repetate rînduri în gîndirea și literatura medievală, iar influența lui devenise mai puternică datorită influenței spiritualității franciscane.

Vezi vol. 3, p. 326

Alv. Pel. *Ep.* 2.23 (Meneghin 25) Vit. Furn. *Quodlib.* 1.2 (Delorme 5); Guid. Vern. *Repr. mon.* 3 (Matteini 114); Gabr. Bl. *Can. miss.* 46. Z (Oberman-Courtenay 2:191) Ambr. Trav. *Ep.* 10.29; 10.39 (Martène-Durand 3:340; 355) All. *Tract.* 2.3.6 (1490:DIv) Aug. *Conf.* 2.6.13-14 (*CSEL* 33:39-40) Gers. *Myst. theol. prac.* 8 (Combes 180)

Acum, numele lui Augustin și Francisc continuau să fie legate de cele ale altor maeștri ai vieții spirituale, dar totodată impulsul augustinian se manifesta și printr-o accentuare mai pronunțată a locului experienței în cunoașterea adevărului creștin. În timp ce continuau să servească drept sursă pentru textele teologice convenționale, *Confesiunile* începeau să suscite un tot mai mare interes literar și să pună bazele unei teologii a experienței. Căci cercetarea de către Augustin a motivațiilor ascunse, dar profunde ale păcatului îl arătase ca fiind „cel mai pătrunzător investigator al proceselor gîndirii umane", chiar dacă existau elemente de învățătură mistică față de care gîndirea lui Dionisie Areopagitul era încă și mai folositoare.

Gers. *Magn.* 7 (Glorieux 8:305) Ex. 3,14 Vezi vol. 1, p. 70 Aug. *Trin.* 8.3.4 (*CCSL* 50:271-273) Gers. *Myst. theol. prac.* 12 (Combes 211-212) Gen. 1,26 Aug. *Trin.* 14.19.25 (*CCSL* 50:456) Vezi *infra*, p. 112-118

Interpretînd pasajul biblic „Eu sînt Cel ce sînt" în sensul înțelegerii lui Dumnezeu ca bine absolut și ființă pură, Augustin a trasat calea unei cunoașteri metafizice a esenței divine, realizată prin intermediul unei cunoașteri experiențiale. Tema celei de-a doua părți a lucrării lui Augustin *Despre Treime*, descoperirea faptului că pasajul biblic „Să facem om după chipul Nostru" presupunea o imagine trinitară a lui Dumnezeu, era combinată cu introspecția critică a *Confesiunilor* sale pentru a crea o teologie mistică – o teologie care putea fi destul de ortodoxă în ceea ce privește doctrina, dar care putea de asemenea să devină o amenințare pentru ortodoxia doctrinară.

După cum va deveni tot mai evident pe parcursul acestor două capitole introductive, în veacurile al XIV-lea și al XV-lea nu a existat nici un aspect doctrinar mai însemnat

care să nu fi fost afectat de studierea operelor lui Augustin, iar în multe dintre aceste aspecte influenţa lui a fost hotărîtoare. Problema imaculatei concepţii a Fecioarei Maria a fost ridicată datorită definiţiei pe care a dat-o Augustin păcatului originar şi transmiterii lui prin perpetuarea neamului omenesc, însă forma în care avea să se rezolve această problemă în cele din urmă a fost preluată tot de la Augustin, care îi atribuise Fecioarei Maria „belşug de har pentru a învinge păcatul sub toate chipurile". Dezbaterile pe tema naturii Bisericii, mai precis reexaminarea relaţiei dintre tărîmul spiritual şi cel politic, au fost demarate de „marele doctor al Bisericii, Augustin, [care] în cartea sa, *Cetatea lui Dumnezeu,* descrie două cetăţi", iar polemica împotriva concepţiei medievale despre spiritual şi despre politic avea să se transforme tot într-o polemică împotriva lui. Atunci cînd schisma şi scandalul au făcut imperativă redeschiderea discuţiei despre „preotul nevrednic" şi despre relaţia dintre starea subiectivă a oficiantului şi starea obiectivă a tainelor, accentul trebuia să cadă pe rezolvarea pe care o dăduse Augustin acestei relaţii, aşa cum o formulase el împotriva donatiştilor. Şi cum problema autorităţii relative a Bisericii şi a Bibliei se punea cu tot mai multă insistenţă în veacurile al XV-lea şi al XVI-lea, diferitele teorii alternative au încercat să se acomodeze într-un fel sau altul declaraţiei lui Augustin potrivit căreia el nu ar fi crezut Evanghelia dacă nu ar fi fost convins de autoritatea Bisericii catolice. În fiecare dintre aceste aspecte a existat un efort conştient de a depăşi sinteza augustiniană (sau sintezele augustiniene) pentru a ajunge la învăţătura autentică a lui Augustin însuşi.

Vezi vol. 1, p. 324
Aug. *Nat. et grat.* 36,42 (*CSEL* 60:263-264)
All. *Recom.* (Du Pin 1:603)
Chel. *St. vr.* 1.40-41; 1.69 (*Com.* 22:118-123; 171)
Vezi vol. 1, p. 319-321
Vezi vol. 1, p. 312
Vezi *infra*, pp. 169-170; 300-301
Aug. *Ep. fund.* 5 (*CSEL* 25:197)

Planul mîntuirii

O temă asupra căreia Augustin nu se pronunţase în mod definitiv, cu toate că reuşise să cuprindă în gîndirea sa majoritatea temelor principale, era doctrina mîntuirii şi planul mîntuirii. În măsura în care o formulare poate fi numită „definitivă" pentru această doctrină în Occidentul latin, înţelegerea lucrării lui Hristos, aşa cum a expus-o Anselm de Canterbury, a fost cea care a sistematizat dezvoltarea doctrinară dinaintea lui Anselm şi a modelat-o pe cea de după el. Cît de profund a continuat formularea lui Anselm să determine soteriologia Evului Mediu tîrziu

Vezi vol. 1, p. 270
Vezi vol. 3, pp. 134-184

se poate observa din felul evident în care au fost folosite de-a lungul secolelor al XIV-lea şi al XV-lea ideile centrale ale tratatelor sale despre împăcare – teza contradictorie a dreptăţii şi milei lui Dumnezeu, nevoia de a da satisfacţie onoarei rănite a lui Dumnezeu şi suficienţa „necesară" a morţii lui Hristos, Dumnezeu-omul, ca preţ al acestei satisfacţii. Totuşi în spatele acestui consens existau diferenţe profunde, nereconciliate şi poate ireconciliabile, în legătură cu semnificaţia mîntuitoare a vieţii şi a învăţăturilor, a pătimirii şi a morţii, a învierii şi a înălţării lui Iisus Hristos. În plus, cei mai mulţi dintre autorii care pot fi citaţi în sprijinul consensului au manifestat în mod simultan una sau mai multe dintre deosebiri.

Dant. *Mon.* 2.11.2 (Ricci 216)

Ef. 2,3

Guid. Vern. *Repr. mon.* 2 (Matteini 108-109)

Într-un mic tratat politic scris la începutul secolului al XIV-lea, Dante Alighieri îl parafraza în mod direct pe Anselm: „Dacă nu ar fi existat o satisfacţie pentru păcat prin moartea lui Hristos, noi încă am fi «din fire fii ai mîniei»". Unul dintre cei mai severi critici ai lui Dante, care nu era de acord cu mai nimic altceva din micul tratat, accepta totuşi ideea că „pentru păstrarea dreptăţii", Hristos „a adus satisfacţie deplină lui Dumnezeu pentru întregul neam omenesc" şi îl invoca pe Anselm ca autoritate în această privinţă. Tot la începutul secolului al XIV-lea, Ubertino de Casale vorbea despre un conflict între milă şi dreptate în „consistoriul divin" al Treimii, conflict rezolvat cînd Dumnezeu s-a făcut om, fiindcă „numai Dumnezeu putea aduce satisfacţie pentru întregul neam omenesc şi numai omul i-o datora lui Dumnezeu". Confratele lui contemporan şi franciscan, cardinalul Vital du Four, citîndu-l pe Anselm, afirma că: „într-un anumit sens, moartea lui Hristos este necesară chiar şi pentru Dumnezeu, căruia trebuie să i se dea satisfacţie". La un interval de o generaţie, Grigore de Rimini relua şi el problema diferenţei dintre mila şi dreptatea lui Dumnezeu, trăgînd concluzia că aceasta se regăsea în distincţia dintre acele lucrări ale lui Dumnezeu în care se manifestă ca judecător şi cele în care se manifestă ca unul care are milă. Într-unul din primele sale tratate, scris în jurul anului 1370, John Wycliffe declara, pe baza scrierii lui Anselm *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, că fără întrupare „satisfacţia pentru păcatul primului om nu ar fi fost potrivită" şi că, prin urmare, cel ce a oferit această satisfacţie trebuia să fie din aceeaşi spiţă cu cel ce a rănit onoarea lui Dumnezeu. La finele secolului, cel mai de seamă discipol al lui Wycliffe, Jan Hus, îl cita şi el pe Anselm atunci cînd vorbea despre

Ub. Cas. *Arb. vit.* 1.7; 1.8 (Davis 22; 27)

Vit. Furn. *Quodlib.* 2.5 (Delorme 72-74)

Gr. Arim. *Sent.* 1.8.2.2 (1522-I: 71v)

Wyc. *Ben. inc.* 6; 13 (*WLW* 7:88; 231); Wyc. *Serm.* 3.24 (*WLW* 11:187); Wyc. *Serm.* 4.23; 3.34 (*WLW* 13:197-198; 293)

Hs. *Sent.* 3.20.5 (Flajšhans 2:447)

satisfacţia realizată prin pătimirea şi moartea lui Hristos, iar mai tîrziu o interpreta în sensul că „nimeni nu poate aduce satisfacţie pentru el însuşi, decît prin satisfacţia principală adusă de Domnul Iisus Hristos", a cărui pătimire a făcut posibilă satisfacţia prin pocăinţă.

Hs. *Sent.* 4.15.3 (Flajšhans 2:594)

În primii ani ai veacului al XV-lea, Jean de Gerson propovăduia o „satisfacţie adusă dreptăţii, care a fost acum satisfăcută", iar cu puţin timp înainte de a muri încă mai vorbea, în legătură cu „satisfacţia" din jertfa liturgică, despre suficienţa pătimirii lui Hristos. Peter Chelčický, un husit radical, scria, în jurul anului 1440, că, „murind în chip omenesc", Hristos „a obţinut iertarea păcatelor lumii" de la Dumnezeu şi „a dat satisfacţie lui Dumnezeu Tatăl". Tot în 1440, cardinalul Nicolaus Cusanus atribuia „...morţii de bunăvoie şi cu totul nevinovate a lui Hristos omul pe cruce" puterea de a aduce atît „răscumpărarea, cît şi spălarea" păcatului omenesc; acelaşi gînd îl exprimase şi în predicile rostite cu zece ani mai înainte, iar în *Examinarea Coranului*, din 1461, interpreta cuvintele proorocului Isaia, „El a luat asupră-Şi durerile noastre", în sensul că „moartea Unuia-născut, iubit de Dumnezeu mai mult decît toţi ceilalţi, a adus satisfacţie din belşug". Toma de Kempis, cunoscut mai curînd pentru alte aspecte ale doctrinei sale despre lucrarea lui Hristos, spunea şi el că prin cruce Hristos „ne-a mîntuit şi a adus satisfacţie lui Dumnezeu Tatăl pentru păcatele noastre". Spre sfîrşitul secolului al XV-lea, Gabriel Biel punea tratatul lui Anselm la baza învăţăturii sale potrivit căreia, atunci cînd neamul omenesc „nu a fost în stare să satisfacă dreptatea divină..., Tatăl milei L-a dat pe Fiul Său, care... a luat fire omenească, neprihănită şi curată, ...şi jertfind-o dreptăţii a oferit satisfacţie"; în felul acesta, Dumnezeu judecătorul, prin pătimirea lui Hristos, a adus El însuşi „o satisfacţie cuvenită, sau, mai corect spus, o suferinţă a izbăvirii"[1]. Iar Dumnezeu a acceptat „această jertfă a lui Hristos, şi anume, moartea sa, ca satisfacţie pentru păcatul nostru".

Gers. *Serm.* 212 (Glorieux 5:65)

Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:416)

Chel. *St. vr.* 1.17 (*Com.* 22.50); Chel. *Post.* 37 (*Com.* 16:112)

Nicol. Cus. *Doct. ign.* 3.6 (Heidelberg 1:137)

Nicol. Cus. *Serm.* 1.3; 3.1; 17.1 (Heidelberg 16:18; 45; 270-272)

Is. 53,4

Nicol. Cus. *Alchor.* 2.17 (Faber 1:140r-v)

Vezi *infra*, pp. 87-88
Tom. Kemp. *Serm. Dom.* 23; 26 (Pohl 3:195; 233-234); Tom. Kemp. *Orat.* 1 (Pohl 3:336)

Gabr. Bl. *Fest. Chr.* 11 (1499:E4r)

Gabr. Bl. *Sanct.* 28 (1499:II 5v-6r)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 72.1 (Oberman-Courtenay 3:192)

La fel ca în epoca Reformei, încă din perioada medievală tîrzie de care ne ocupăm aici, metafora anselmiană a morţii lui Hristos ca act prin care a adus satisfacţie, coexista,

Vezi *infra*, pp. 201-204

1. „Suferinţă a izbăvirii" traduce cuvîntul *satispassion*, un termen din limbajul soteriologic romano-catolic care se referă la suferinţa necesară ce este îndurată în Purgatoriu pentru a acorda satisfacţia mîntuitoare pentru păcatele săvîrşite (în lat. *satis passio* = suferinţa suficientă) (n. trad.).

adesea chiar la aceiaşi teologi, cu alte idei care se deosebeau de ea sau chiar o contraziceau ori cel puţin îi confereau o nuanţă specială. Cea mai importantă dintre aceste idei în veacurile al XIV-lea şi al XV-lea era legată de accentul tot mai mare care se punea pe voinţa suverană a lui Dumnezeu. Ceea ce s-a spus despre Pierre D'Ailly poate fi spus şi despre mulţi dintre predecesorii şi contemporanii săi: „Fundamentul gîndirii sale, la fel ca şi în cazul lui Ockham, îl constituie unitatea, libertatea şi omnipotenţa lui Dumnezeu". Acesta era punctul de pornire explicit al tratatelor teologice pe o varietate de teme, precum şi premisa implicită a altora. Un teolog îşi începea atît un eseu despre relaţia dintre suflet şi trup, cît şi o amplă dizertaţie despre relaţia dintre Biserică şi stat cu afirmarea voinţei libere şi atotputernice a lui Dumnezeu, o temă care avea să se repete în toate scrierile sale şi de-a lungul întregii sale vieţi. Fiind cauza eficientă primordială, necauzată şi care nu cauzează, Dumnezeu era, în viziunea lui Duns Scotus, „necesar sieşi", o fiinţă caracterizată prin „inteligenţă şi voinţă". Afirmaţia lui Augustin potrivit căreia „voinţa lui Dumnezeu este prima şi cea mai înaltă cauză a tuturor formelor şi mişcărilor trupeşti" era considerată drept axiomă: „Voinţa lui Dumnezeu", nota Bradwardine, „este cauza eficientă a tot ceea ce se face". Prin urmare, voinţa lui Dumnezeu era, în sensul strict al cuvintelor, infinit „mai mare, în libertatea sa, decît voinţa noastră".

Oakley (1964) 22

Wyc. *Comp. hom.* 1 (*WLW* 3:9); Wyc. *Civ. dom.* 1.1 (*WLW* 4:7) Wyc. *Ben. inc.* 5 (*WLW* 7:75-76); Wyc. *Serm.* 2.37 (*WLW* 9:272)

Dns. Scot. *Prim. princ.* 3.5 (Roche 80)
Dns Scot. Prim princ. 4.4 (Roche 80)
Aug. *Trin.* 3.4.9 (*CCSL* 50:136)
Aeg. Rom. *Ren. pap.* 4 (1554:3v)

Brad. *Caus.* 1.9 (Savile 190)

Vit. Furn. *Rer. princ.* 3.3.1.23 (Wadding 4:300)

Într-un asemenea context, fiecare dintre temele obişnuite ale doctrinei lui Anselm primea un accent şi un conţinut aparte. Căci dacă, aşa cum îl acuzau criticii, atît cei vechi, cît şi cei moderni, Anselm părea să-L supună pe Dumnezeu propriei sale dreptăţi şi legi, ca şi cînd acestea ar fi fost entităţi independente, accentul care cădea pe libertatea lui Dumnezeu conducea acum la principiul: „Voinţa lui Dumnezeu este norma şi temeiul (*regula et origo*) dreptăţii". Ca atare, o faptă a omului era bună intrinsec, nu în şi prin ea însăşi, ci doar în virtutea faptului că a fost definită ca bună de către voinţa liberă şi suverană a lui Dumnezeu. Mila lui Dumnezeu era de asemenea o expresie a acestei voinţe imuabile, şi complet subordonată ei: „Dumnezeu nu începe să iubească ori să urască pe cineva la un moment dat. ...Nici rugăciunile şi nici oricare dintre merite, fie ele bune ori rele, nu pot cîtuşi de puţin schimba voinţa divină, nici într-o direcţie, nici în alta, însă ceea ce trebuie mîntuit ori osîndit, răsplătit

Dns. Scot. *Rep. Par.* 4.14.1.8 (Wadding 24:205)

Gers. *Vit. spir.* 1 (Glorieux 3:123-124); Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:380)

Brad. *Caus.* 1.23 (Savile 240); Wyc. *Serm.* 3.44 (*WLW* 11:381); Aeg. Rom. *Quodlib.* 1.2 (1646:6)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 1.7 (Davis, 22); Nicol. Cus. *Serm.* 17.1 (Heidelberg, 16:270-272)

ori pedepsit, în orice grad, El a voit din veşnicie să fie mîntuit ori osîndit". Cu această definiţie a milei, imaginea lui Anselm despre disputa între dreptate şi milă din sfaturile Treimii (elaborată şi dramatizată în unele versiuni ulterioare ale teoriei, adăugîndu-i-se uneori şi factorul adiţional al participării Fecioarei Maria) nu mai era cu adevărat necesară; căci Dumnezeu voia orice dorea să voiască, atît dreptatea, cît şi mila fiind denumiri ale expresiei acestei voinţe, aşa cum era ea percepută.

Pannenberg (1954) 137

Totuşi, nu doar dreptatea şi mila au fost „relativizate" sub impactul acestei accentuări a voinţei divine, ci chiar şi doctrina anselmiană a satisfacţiei. „Cît de mult a folosit acest merit [al morţii lui Hristos] pentru suficienţa [izbăvirii]?" se întreba Duns Scotus, la care tot el oferea un răspuns: „Aşa cum orice altceva, în afară de Dumnezeu, este bun pentru că a fost voit de Dumnezeu, și nu invers, tot astfel şi meritul acesta are atîta bunătate cît i s-a permis să aibă". Prin urmare, nu a fost, aşa cum afirmase Anselm, „necesar" ca neamul omenesc să fie mîntuit prin suferinţa lui Hristos. Neamul omenesc ar fi putut pieri, sau un om fără păcat l-ar fi putut mîntui, sau fiecare persoană ar fi putut primi harul de a merita mîntuirea în mod individual – toate acestea depinzînd de ceea ce a hotărît voinţa lui Dumnezeu. „Dar dacă vrem să-l salvăm pe Anselm", preciza Scotus în continuare, „putem spune că toate judecăţile sale se întemeiază pe presupoziţia hotărîrii dumnezeiești ca omul să fie mîntuit în felul acesta... Prin această predestinare, Dumnezeu nu a voit să accepte ca omul să fie mîntuit decît prin moartea Fiului Său". Deşi a încercat să apere această idee a „acceptării" de acuzaţia de a fi fost complet arbitrară, Scotus a susţinut cu consecvenţă faptul că nu era nimic „necesar" în moartea lui Hristos pe cruce ca mijloc de mîntuire a omului. Cel mult, aşa cum remarca un alt teolog, i se putea spune „cel mai potrivit" (*convenientissimus*) mijloc.

Dns. Scot. *Ox.* 3.19.q.un.7 (Wadding 14:718)

Vezi vol. 3, p. 168

Dns. Scot. *Ox.*q.un.10 (Wadding 14:738)

Dns. Scot. *Ox.*4.4.7.4 (Wadding 16:480)

Thos. Sut. *Quodlib.* 3.18 (Schmaus 459)

Faptul că întruparea şi răstignirea nu erau „necesare" putea presupune o diminuare a importanţei lui Hristos. Pentru Scotus totuşi însemna exact opusul. El credea cu tărie în principiul potrivit căruia „aducîndu-i slavă lui Hristos, prefer să merg prea departe decît nu suficient de departe în a-I da cinstirea care i se cuvine". Acest „maximalism" pe care îl aplica şi în cazul Fecioarei Maria în limitele impuse de autoritatea Bisericii şi a Scripturii, l-a determinat pe Scotus să considere că, întrucît întruparea Logosului era actul suprem al lui Dumnezeu, afirmaţia că

Dns. Scot. *Ox.* 3.13.4.9 (Wadding 14:463)

Vezi *infra*, p. 99

Dns. Scot. *Quaest.* (*BFS* 3:16-17)

întruparea a fost cauzată de căderea lui Adam i-ar ştirbi din slavă lui Hristos. Căci „dacă această cădere ar fi fost cauza predestinării lui Hristos, ar însemna că lucrarea supremă a lui Dumnezeu a fost doar o reacţie la ceva (*occasionatum tantum*)". Aceasta a condus inevitabil la întrebarea, care se pusese deja în secolul al XII-lea, dacă ar fi existat o întrupare chiar şi în situaţia în care nu ar fi avut loc căderea. Se puteau cita pasaje din Noul Testament care păreau să spună fără echivoc „că dacă omul nu ar fi păcătuit, Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat". Pe de altă parte, această afirmaţie părea să facă din eliberarea de păcat singura cauză a întrupării, cînd de fapt Dumnezeu, prin acest mijloc, ridicase firea omenească deasupra tuturor făpturilor create. Făcîndu-se om, Logosul devenise „centrul existenţei pentru firea omenească" iar, în chip de al doilea Adam, descifrase semnificaţia primului Adam. Atribuind toate acestea păcatului lui Adam se recunoştea ceea ce a fost numit „paradoxul căderii norocoase", sintagmă despre care se credea în această perioadă că îi aparţine lui Grigore cel Mare (deşi originile ei trebuie căutate mai în vechime, probabil în opera lui Ambrozie al Milanului). Jean Gerson ar putea fi considerat drept un adept al poziţiei de mijloc. Cu toate că insista asupra faptului că „scopul întrupării nu a fost desăvîrşirea universului şi nici întoarcerea făpturilor create la Dumnezeu, ...ci singurul, sau cel puţin principalul scop a fost curăţarea trupului nostru", el accepta totuşi ideea că, chiar şi dacă nu ar fi existat căderea, Dumnezeu ar fi găsit calea supremă de a-şi dezvălui iubirea întru Hristos. Dar în această privinţă, ca de altfel în toate chestiunile legate de planul mîntuirii, toată lumea trebuia să mărturisească faptul că „dacă Dumnezeu voia, putea" să mîntuiască în orice chip alegea, căci voinţa lui Dumnezeu este liberă, suverană şi atotputernică.

Voinţa lui Dumnezeu s-a exprimat cel mai desluşit în predestinarea divină, din care făcea parte şi planul mîntuirii, dat fiind că Hristos însuşi fusese „rînduit Fiu al lui Dumnezeu întru putere". În secolele al XIV-lea şi al XV-lea, la fel ca în secolele al V-lea, al VI-lea, în secolul al IX-lea şi apoi din nou în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, doctrina predestinării a devenit o dovadă a augustinismului. Aspecte legate de relaţia dintre natură şi har care păreau exagerat de optimiste „înclinau către o eroare a lui Pelagius care fusese condamnată", iar antidotul era o reafirmare a doctrinei augustiniene cu privire la predestinare. Oricît de importantă ar fi fost căutarea autenticului

Dns. Scot. *Rep. Par.* 3.7.4.4 (Wadding 23:303)
Rup. *Matt.* 13 (PL 168:1628); Hon. Aug. *Oct. quaest.* 2 (PL 172:1187)
Mat. 18,11; Gal. 4,4-5; 1Tim. 1,15
Vit. Furn. *Quodlib.* 2.12.2 (Delorme 88); Ps. Ans. *Concept. BVM* (*PL* 159:309-310)
Gabr. Bl. *Fest. Chr.* 2 (1499:A5v-A6r)
Nicol. Cus. *Doct. ign.* 3.5 (Heidelberg 1:134)
1Cor. 15,45-49
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.3 (Heidelberg 14:39)
Lovejoy (1955) 277-295
Wyc. *Serm.* 4.47 (*WLW* 13:383); Hs. *Sent.* 2.31.3 (Flajšhans 2:321); Gers. *Serm.* 236 (Glorieux 5:419); Gers. *Magn.* 10 (Glorieux 8:468-469)
Capelle (1946) 230-232
Gers. *Serm.* 252 (Glorieux 5:601); Gers. *Magn.* 11 (Glorieux 8:489)
Gers. *Cant.* 5 (Glorieux 8:615)
Wyc. *Serm.* 1.32 (*WLW* 8:219); Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:410-411)
Rom. 1,4 (Vulg.)
Vezi vol. 1, pp. 328-338
vol. 3, pp. 109-123
Vezi *infra*, pp. 261-265
Gr. Arim. *Sent.* 2.26-28.1.1 (1522-II:93r)

Augustin în această reafirmare a doctrinei despre predestinare, totuşi forma specială a doctrinei de-a lungul acestei perioade, care la unii teologi a produs anomalia unui semipelagianism predestinaţionist, se datorează dezvoltării ulterioare a doctrinei despre voinţa divină.

Vezi *infra*, p. 86

La baza doctrinei despre predestinare propusă de Scotus se afla concepţia potrivit căreia voinţa divină purcede „nu din mai multe acte, ci dintr-unul singur, dar împlinit totuşi în mai multe moduri (*diversimode*)": „mai întîi El voieşte o finalitate, iar pentru aceasta acţiunea lui este desăvîrşită, iar voinţa binecuvîntată; apoi, El voieşte acele lucruri care sînt predestinate imediat acelei [finalităţi], şi anume, prin predestinarea celor aleşi...; şi în cele din urmă, El voieşte lucrurile care sînt necesare pentru atingerea acelui scop, şi anume binefacerile harului". La fel ca Augustin, Scotus invoca doxologia din Romani 11,33 ca avertisment împotriva scrutării tainelor lui Dumnezeu, însă adăuga în mod semnificativ: „Fiecare să aleagă opinia care îl mulţumeşte mai mult, atîta vreme cît libertatea lui Dumnezeu este apărată fără nici o nedreptate, precum şi orice altceva despre Dumnezeu care trebuie apărat". Pentru a apăra libertatea lui Dumnezeu, Scotus susţinea că Dumnezeu, ca primă cauză, determină evenimentele în mod contingent şi fără necesitate, o astfel de cauzare fiind aşadar liberă. În felul acesta Dumnezeu şi predestina în mod contingent, de vreme ce în libertatea sa rezida şi posibilitatea de a nu predestina, iar Dumnezeu nu era captivul propriei sale acţiuni, ci rămînea liber. Negarea libertăţii lui Dumnezeu putea fi atribuită tendinţei minţii omeneşti de a trata „un act al voinţei divine ca pe ceva din trecut", cînd de fapt orice este veşnic este în prezent; la fel se întîmplă şi cu voinţa divină, astfel încît „în «acum-ul» veşniciei Dumnezeu poate voi în chip liber orice voieşte, ca şi cînd voinţa lui nu ar fi determinată în nici un fel (*ad nihil*)".

Dns. Scot. *Ox.* 3.32.q.un.6 (Wadding 15:433)

Vezi vol. 3, p. 298

Dns. Scot. *Ox.* 1.41.q.un.13 (Wadding 10:699)

Dns. Scot. *Prim. princ.* 4.4 (Roche 82)

Dns. Scot. *Ox.* 1.40.q.un.2 (Wadding 10:680)

Dns. Scot. *Ox.* 1.40.q.un.3 (Wadding 10:681)

La fel ca şi în cazul predecesorilor săi, acest tip de raţionament l-a condus pe Scotus la problema preştiinţei lui Dumnezeu, mai precis cunoaşterea divină a contingenţelor viitoare. Explicaţia lui Toma, potrivit căreia termeni precum „contingenţă" şi „necesitate" puteau fi asociaţi doar cu cauzele „joase", nu şi cu cele „înalte", a iscat controverse în secolul al XIV-lea. Ea a fost combătută întrucît „conţinea o eroare flagrantă, de fapt mai multe erori"; iar apărătorii lui Toma reafirmau ideea că Dumnezeu cunoaşte din veşnicie contingenţele viitoare în măsura în

Vezi vol. 3, p. 294-296

Tom. Aq. *Sent.* 1.38.5 (Mandonnet 1:907-915)
Brad. *Caus.* 3.27 (Savile 713)

Guil. Mar. *Corr. Thom.* 3 (*Bibl. Thom.* 9:18)

Robt. Orf. *Corr.* 3 (*Bibl. Thom.* 31:38-39)

Corr. „Quare" 3; 78 (*Bibl. Thom.* 9:22; 325-326)

Thos. Sut. *Quodlib.* 2.5 (Schmaus 203)

Ioan Par. *Corr.* 3 (*SA* 12:22)

Aeg. Rom. *Praed.* 2 (1525:25)

Aeg. Rom. *Cog. ang.* 10 (1503:103v); Aeg. Rom. *Quodlib.* 1.10 (1646:21-23)

Aeg. Rom. *Quodlib.* 6.1 (1646:351); Ramb. Bol. *Apol. ver.* 3 (*ST* 108:25)

Schwamm (1934) 1

Pannenberg (1954) 118

care pentru el toate sînt în prezent, respingînd explicaţia lui Bonaventura şi a altora, că Dumnezeu are cunoştinţă de „ideile" (*rationes*) acestor evenimente contingente înaintea lui, precum şi explicaţia înrudită a unor gînditori precum Thomas Sutton, potrivit căreia Dumnezeu percepe „cauzele" acestor evenimente. Contemporanul lui Scotus, Aegidius de Roma, considera drept un principiu de bază faptul că atît „preştiinţa divină, cît şi întîmplările viitoare coexistă, nici una dintre ele neanulîndu-o pe cealaltă". Iar acest lucru l-a determinat să îşi pună întrebarea dacă îngerii pot cunoaşte cu anticipaţie evenimentele viitoare, cel puţin prin intuiţii, ajungînd la concluzia că felul în care Dumnezeu cunoaşte viitorul trebuie să fie identic cu modul în care cunoaşte prezentul. Doar în contextul acestor judecăţi ale celor care erau contemporani sau aproape contemporani cu Scotus putem să analizăm afirmaţia că „el a fost primul care a exprimat clar izvorul şi mijloacele de cunoaştere a evenimentelor viitoare", precum şi ideea că „Scotus atinge dimensiunea unei noi formulări a acestei chestiuni".

Dns. Scot. *Ox.* 1.40.q.un.2 (Wadding 10:680)

Dns. Scot. *Ox.* 3.7.3.2 (Wadding 14:349); Dns. Scot. *Rep. Par.* 3.7.4.2 (Wadding 23:301)

Dns. Scot. *Quodlib.* 16.17 (Wadding 26:200)

În lumina a ceea ce s-a spus deja cu privire la concepţiile sale despre intelect şi voinţă, putem trage concluzia că atunci cînd Scotus punea voinţa divină în centrul definiţiei pe care o dădea predestinării, el era consecvent cu viziunea sa generală asupra acestei chestiuni. „Predestinarea înţeleasă cum se cuvine", explica el, „se referă la un act al voinţei divine, şi anume porunca alegerii la har şi slavă, prin voinţa divină, a unei făpturi înzestrate cu intelect sau raţiune", adăugînd totuşi că în sens secundar „putea fi înţeleasă şi ca făcînd referire la un act al intelectului care însoţeşte această alegere". În sintagma „predestinarea la har şi slavă", cuvîntul „slavă" era elementul esenţial, iar „harul" mijlocul prin care această finalitate avea să fie atinsă. Scotus a deplasat accentul de pe intelectul divin pe voinţa divină, stabilind şi locul problemei preştiinţei; căci „necesitatea preştiinţei sau a preştiutului ca preştiut" era într-adevăr o „necesitate a imutabilităţii", dar acest lucru nu implica „determinare absolută", de vreme ce o astfel de determinare ţinea de voinţa lui Dumnezeu, şi nu de ştiinţa sau preştiinţa intelectului său. Dacă preştiinţa intelectului divin nu poate servi drept bază a predestinării de către voinţa divină, aceasta înseamnă că „nu există la cel care este predestinat nici o bază pentru predestinare, într-un fel anterioară predestinării". Pe de altă parte, în ceea ce priveşte osîndirea, exista „un fel de temei"

Augustin în această reafirmare a doctrinei despre predestinare, totuşi forma specială a doctrinei de-a lungul acestei perioade, care la unii teologi a produs anomalia unui semipelagianism predestinaţionist, se datorează dezvoltării ulterioare a doctrinei despre voinţa divină.

Vezi *infra*, p. 86

La baza doctrinei despre predestinare propusă de Scotus se afla concepţia potrivit căreia voinţa divină purcede „nu din mai multe acte, ci dintr-unul singur, dar împlinit totuşi în mai multe moduri (*diversimode*)": „mai întîi El voieşte o finalitate, iar pentru aceasta acţiunea lui este desăvîrşită, iar voinţa binecuvîntată; apoi, El voieşte acele lucruri care sînt predestinate imediat acelei [finalităţi], şi anume, prin predestinarea celor aleşi...; şi în cele din urmă, El voieşte lucrurile care sînt necesare pentru atingerea acelui scop, şi anume binefacerile harului". La fel ca Augustin, Scotus invoca doxologia din Romani 11,33 ca avertisment împotriva scrutării tainelor lui Dumnezeu, însă adăuga în mod semnificativ: „Fiecare să aleagă opinia care îl mulţumeşte mai mult, atîta vreme cît libertatea lui Dumnezeu este apărată fără nici o nedreptate, precum şi orice altceva despre Dumnezeu care trebuie apărat". Pentru a apăra libertatea lui Dumnezeu, Scotus susţinea că Dumnezeu, ca primă cauză, determină evenimentele în mod contingent şi fără necesitate, o astfel de cauzare fiind aşadar liberă. În felul acesta Dumnezeu şi predestina în mod contingent, de vreme ce în libertatea sa rezida şi posibilitatea de a nu predestina, iar Dumnezeu nu era captivul propriei sale acţiuni, ci rămînea liber. Negarea libertăţii lui Dumnezeu putea fi atribuită tendinţei minţii omeneşti de a trata „un act al voinţei divine ca pe ceva din trecut", cînd de fapt orice este veşnic este în prezent; la fel se întîmplă şi cu voinţa divină, astfel încît „în «acum-ul» veşniciei Dumnezeu poate voi în chip liber orice voieşte, ca şi cînd voinţa lui nu ar fi determinată în nici un fel (*ad nihil*)".

Dns. Scot. *Ox.* 3.32.q.un.6 (Wadding 15:433)

Vezi vol. 3, p. 298

Dns. Scot. *Ox.* 1.41.q.un.13 (Wadding 10:699)

Dns. Scot. *Prim. princ.* 4.4 (Roche 82)

Dns. Scot. *Ox.* 1.40.q.un.2 (Wadding 10:680)

Dns. Scot. *Ox.* 1.40.q.un.3 (Wadding 10:681)

La fel ca şi în cazul predecesorilor săi, acest tip de raţionament l-a condus pe Scotus la problema preştiinţei lui Dumnezeu, mai precis cunoaşterea divină a contingenţelor viitoare. Explicaţia lui Toma, potrivit căreia termeni precum „contingenţă" şi „necesitate" puteau fi asociaţi doar cu cauzele „joase", nu şi cu cele „înalte", a iscat controverse în secolul al XIV-lea. Ea a fost combătută întrucît „conţinea o eroare flagrantă, de fapt mai multe erori"; iar apărătorii lui Toma reafirmau ideea că Dumnezeu cunoaşte din veşnicie contingenţele viitoare în măsura în

Vezi vol. 3, p. 294-296

Tom. Aq. *Sent.* 1.38.5 (Mandonnet 1:907-915)
Brad. *Caus.* 3.27 (Savile 713)

Guil. Mar. *Corr. Thom.* 3 (*Bibl. Thom.* 9:18)

Robt. Orf. *Corr.* 3 (*Bibl. Thom.* 31:38-39)

Corr. „*Quare*" 3; 78 (*Bibl. Thom.* 9:22; 325-326)

Thos. Sut. *Quodlib.* 2.5 (Schmaus 203)

Ioan Par. *Corr.* 3 (*SA* 12:22)

Aeg. Rom. *Praed.* 2 (1525:25)

Aeg. Rom. *Cog. ang.* 10 (1503:103v); Aeg. Rom. *Quodlib.* 1.10 (1646:21-23)

Aeg. Rom. *Quodlib.* 6.1 (1646:351); Ramb. Bol. *Apol. ver.* 3 (*ST* 108:25)

Schwamm (1934) 1

Pannenberg (1954) 118

Dns. Scot. *Ox.* 1.40.q.un.2 (Wadding 10:680)

Dns. Scot. *Ox.* 3.7.3.2 (Wadding 14:349); Dns. Scot. *Rep. Par.* 3.7.4.2 (Wadding 23:301)

Dns. Scot. *Quodlib.* 16.17 (Wadding 26:200)

care pentru el toate sînt în prezent, respingînd explicaţia lui Bonaventura şi a altora, că Dumnezeu are cunoştinţă de „ideile" (*rationes*) acestor evenimente contingente înaintea lui, precum şi explicaţia înrudită a unor gînditori precum Thomas Sutton, potrivit căreia Dumnezeu percepe „cauzele" acestor evenimente. Contemporanul lui Scotus, Aegidius de Roma, considera drept un principiu de bază faptul că atît „preştiinţa divină, cît şi întîmplările viitoare coexistă, nici una dintre ele neanulîndu-o pe cealaltă". Iar acest lucru l-a determinat să îşi pună întrebarea dacă îngerii pot cunoaşte cu anticipaţie evenimentele viitoare, cel puţin prin intuiţii, ajungînd la concluzia că felul în care Dumnezeu cunoaşte viitorul trebuie să fie identic cu modul în care cunoaşte prezentul. Doar în contextul acestor judecăţi ale celor care erau contemporani sau aproape contemporani cu Scotus putem să analizăm afirmaţia că „el a fost primul care a exprimat clar izvorul şi mijloacele de cunoaştere a evenimentelor viitoare", precum şi ideea că „Scotus atinge dimensiunea unei noi formulări a acestei chestiuni".

În lumina a ceea ce s-a spus deja cu privire la concepţiile sale despre intelect şi voinţă, putem trage concluzia că atunci cînd Scotus punea voinţa divină în centrul definiţiei pe care o dădea predestinării, el era consecvent cu viziunea sa generală asupra acestei chestiuni. „Predestinarea înţeleasă cum se cuvine", explica el, „se referă la un act al voinţei divine, şi anume porunca alegerii la har şi slavă, prin voinţa divină, a unei făpturi înzestrate cu intelect sau raţiune", adăugînd totuşi că în sens secundar „putea fi înţeleasă şi ca făcînd referire la un act al intelectului care însoţeşte această alegere". În sintagma „predestinarea la har şi slavă", cuvîntul „slavă" era elementul esenţial, iar „harul" mijlocul prin care această finalitate avea să fie atinsă. Scotus a deplasat accentul de pe intelectul divin pe voinţa divină, stabilind şi locul problemei preştiinţei; căci „necesitatea preştiinţei sau a preştiutului ca preştiut" era într-adevăr o „necesitate a imutabilităţii", dar acest lucru nu implica „determinare absolută", de vreme ce o astfel de determinare ţinea de voinţa lui Dumnezeu, şi nu de ştiinţa sau preştiinţa intelectului său. Dacă preştiinţa intelectului divin nu poate servi drept bază a predestinării de către voinţa divină, aceasta înseamnă că „nu există la cel care este predestinat nici o bază pentru predestinare, într-un fel anterioară predestinării". Pe de altă parte, în ceea ce priveşte osîndirea, exista „un fel de temei"

(*aliqua causa*) în cel care este preştiut ca osîndit, însă şi acest aspect trebuie formulat în aşa fel încît să nu-L prezinte pe Dumnezeu ca „pasiv" în actul osîndirii, care, în măsura în care este un act al lui Dumnezeu, era un act liber al voinţei divine, nu mai puţin decît era actul predestinării la slavă.

Dns. Scot. *Ox.* 1.41.q.un.11 (Wadding 10:697)

Şi alţi teologi de seamă ai epocii şi-au concentrat atenţia asupra termenului „plan" din sintagma „planul mîntuirii", punînd în centrul soteriologiei (şi al ecleziologiei) lor doctrina predestinării şi a osîndirii. Adepţi ai lui Augustin precum Thomas Bradwardine şi Grigore de Rimini erau dispuşi, în opoziţie faţă de neopelagianismul pe care îl constatau în jurul lor, să-şi urmeze maestrul pînă la capăt. În *Enchiridion*, ca şi în alte lucrări, Augustin afirmase fără echivoc existenţa unei predestinări la osîndă alături de o predestinare la har. Citînd din *Enchiridion* ca şi din Epistola către Romani 9,18, Grigore de Rimini declara: „Aşa cum Dumnezeu i-a predestinat din veşnicie pe cei pe care a voit să-i predestineze, dar nu în temeiul vreunui merit viitor, tot astfel i-a osîndit din veşnicie pe cei pe care a voit să-i condamne, dar nu în temeiul greşelilor lor viitoare". Fiind atoateştiutor, Dumnezeu cunoaşte neîndoielnic atît meritele, cît şi greşelile, însă nu îşi întemeiază predestinarea, la mîntuire sau la osîndă, pe această cunoaştere, care se extinde asupra întîmplărilor viitoare fără a le schimba contingenţa. Făcînd distincţia între „ajutorul general" al lui Dumnezeu, care se extinde asupra tuturor acţiunilor aparţinînd tuturor făpturilor create, şi „ajutorul special" acordat numai unora şi „care este numit de regulă ajutorul harului", Grigore de Rimini a utilizat o serie de citate din Augustin în sprijinul ideii că acest din urmă tip de ajutor divin era efectul predestinării.

Aug. *Enchir.* 26.100 (*CCSL* 46:103)

Gr. Arim. *Sent.* 1.40-41.1.2 (1522-I:160r)

Gr. Arim. *Sent.* 1.38.2.3 (1522-I:153r)

Gr. Arim. *Sent.* 2.29.1.1 (1522-II:103v)

Gr. Arim. *Sent.* 1.40-41.1.2 (1522-I:158v)

Bradwardine considera şi el ajutorul divin al harului, alături de îndreptăţire, merit, perseverenţă în atingerea ţelului şi fericirea veşnică, ca fiind toate efecte ale predestinării şi ca fiind cuprinse implicit în definiţia pe care a dat-o Augustin predestinării, pe care o numea „pregătirea harului". În alt loc, Augustin lărgise această definiţie, vorbind despre „preştiinţa şi pregătirea bunătăţilor lui Dumnezeu". Reflectînd acest pasaj precum şi altele din operele lui Augustin, Bradwardine considera uneori predestinarea şi preştiinţa lui Dumnezeu ca identice: „Aranjarea lucrărilor lui viitoare cu preştiinţa sa infailibilă şi imuabilă nu înseamnă altceva decît predestinare". Un alt pasaj din Augustin servea drept fundament pentru a

Brad. *Caus.* 1.45 (Savile 421-422)

Vezi vol. 1, p. 307

Aug. *Praed. sanct.* 10.19 (*PL* 44:974)

Aug. *Persev.* 14.35 (*PL* 45:1014)

Brad. *Caus.* 2.14 (Savile 515)

Aug. *Trin.* 15.13.22 (*CCSL* 50:495)

afirma, în temeiul autorității citatului biblic, „mai înainte de a se fi făcut, toate sînt cunoscute Lui", că preştiinţa divină a lucrurilor este cauza aducerii lor la viaţă. Concepţia lui Bradwardine despre Iacov şi Isav ca modele ale predestinării la mîntuire şi osîndă era inspirată din interpretarea pe care o dăduse Augustin cuvintelor biblice: „Pe Iacov l-am iubit, iar pe Isav l-am urît". Toate acestea erau îndreptate împotriva neopelagienilor şi aveau ca scop reafirmarea „ideii centrale a doctrinei sale cu privire la predestinare: predestinarea nu se întîmplă din cauza faptelor omului, ci graţie voinţei milostive a lui Dumnezeu", precum şi reafirmarea corolarului acestei idei şi „laitmotivul doctrinei lui Bradwardine: suveranitatea absolută a lui Dumnezeu".

Ecl. 23,28
Brad. *Caus.* 1.23 (Savile 237)
Brad. *Caus.* 1.45 (Savile 425)
Aug. *Pelag.* 2.7.15; 4.6.16 (*CSEL* 60: 475-478; 538-540); Aug. *Retrac.* 1.22.3 (*CSEL* 36: 107-108)
Mal. 1,2-3; Rom. 9,13
Oberman (1958) 115
Oberman (1958) 75

Ideile reformatoare ale lui John Wycliffe relevă faptul că teologia filozofică a unuia ca Duns Scotus şi augustinismul radical al unuia ca Bradwardine sau al unuia ca Grigore de Rimini nu erau singurele justificări posibile pentru doctrina predestinării, căci Wycliffe a pus versiunea sa cu privire la această doctrină în slujba programului lui de reformare a Bisericii. Iar acest lucru l-a făcut cît se poate de explicit prin definirea Bisericii ca fiind adunarea celor predestinaţi mai curînd decît instituţia guvernată de papă – definiţie care îşi avea originile în opera augustiniană şi a fost preluată de Hus precum şi de reformatorii din veacul al XVI-lea. În spatele acestei definiţii a Bisericii se afla ideea persistentă că Dumnezeu este prima şi singura cauză a predestinării atît la mîntuire, cît şi la osîndă, omul jucînd un rol pur „pasiv" în ambele situaţii. Mergînd pînă în punctul în care părea să îndreptăţească eventualele acuzaţii de fatalism păgîn, Wycliffe era dispus să folosească termenul „necesitate" pentru a descrie implicarea lui Dumnezeu în tot ce se petrece, deşi afirma în acelaşi timp că nimeni nu poate intra în familia lui Dumnezeu dacă nu face acest lucru din proprie voinţă. El recunoştea că îşi schimbase poziţia în anumite aspecte ale doctrinei predestinării. Astfel, chiar şi păcatul lui Adam putea fi numit „necesar" fiindcă a servit drept ocazie pentru ridicarea neamului omenesc prin Hristos. Insistînd asupra faptului că nimeni nu poate şti cine a fost predestinat la mîntuire şi cine la osîndă, el punea în aceeaşi măsură accentul şi pe obligaţia existenţială a credincioşilor de a spera că aparţin adunării celor predestinaţi [la mîntuire], chiar dacă ar putea fi înşelaţi în această speranţă. Deşi Dumnezeu îi cheamă atît pe cei predestinaţi

Wyc. *Serm.* 4.5; 4.18 (*WLW* 13: 42-46; 148)
Wyc. *Serm.* 4.4 (*WLW* 13: 40)
Vezi vol. 3, p. 325
Vezi *infra*, pp. 123-124; 223-225
Wyc. *Serm.* 1.52 (*WLW* 8: 347)
Apud Wyc. *Dial.* 22-23 (*WLW* 5: 45-46)
Wyc. *Serm.* 1.42 (*WLW* 8: 282); Hs. *Eccl.* 6B (Thomson 41)
Wyc. *Serm.* 4.36 (*WLW* 13: 305)
Wyc. *Serm.* 1.54 (*WLW* 8: 357)
Wyc. *Serm.* 1.35 (*WLW* 8: 236)
Wyc. *Serm.* 3.23 (*WLW* 11: 182); Wyc. *Serm.* 2.17 (*WLW* 9: 124); Hs. *Sent.* 1.40.4 (Flajšhans 2: 165-166)

Wyc. *Serm.* 1.34; 1.52 (*WLW* 8:228-229; 343-344)

Wyc. *Serm.* 2.24 (*WLW* 9:173-174)
Wyc. *Serm.* 4.10; 4.11 (*WLW* 13:82-84; 90-91)
Wyc. *Serm.* 1.29 (*WLW* 8:193)
Wyc. *Serm.* 4.9 (*WLW* 13:76)

Wyc. *Civ. dom.* 1.2 (*WLW* 4:15)

[la mîntuire] cît şi pe cei dinainte condamnaţi, iar de pe urma morţii lui Hristos beneficiază şi unii, şi alţii, căci aceasta le-a adus mîntuire celor predestinaţi şi o îmblînzire a pedepsei celor osîndiţi, totuşi Hristos a venit în lume doar pentru cei predestinaţi [la mîntuire], doar pentru ei şi-a rostit mesajul şi doar de la ei primeşte Dumnezeu rugăciunile mijlocitoare. Căci cei cu adevărat predestinaţi nu pot fi osîndiţi, indiferent de cît de mult au păcătuit, iar cei osîndiţi nu pot fi mîntuiţi.

Dns. Scot. *Quodlib.* 16.9 (Wadding 26:194)

Vezi *infra*, p. 111

Gr. Arim. *Sent.* 2.26-28.1.3 (1522-II:100r)

Aug. *Corrept.* 11.31 (*PL* 44:936)
Gr. Arim. *Sent.* 2.29.1.1 (1522-II:103v)
Aug. *Civ.* 5.9 (*CCSL* 47:136-140)
Hs. *Sent.* 1.38.3 (Flajšhans 2:161)
Ans. *Lib. arb.* 1 (Schmitt 1:208); Ans. *Conc.* 3 (Schmitt 2:251-252)
Dns. Scot. *Quodlib.* 16.8 (Wadding 26:194); Gr. Arim. *Sent.* 2.23-25.1.1 (1522-II:91r)

Introducînd (sau reintroducînd) idei cu rezonanţe atît de deterministe precum necesitate, predestinare şi dublă predestinare, aceşti teologi din veacul al XIV-lea s-au văzut de asemenea nevoiţi să abordeze şi problema liberului arbitru. La întrebarea, „Cum poate liberul arbitru să coexiste cu necesitatea?", Duns Scotus răspundea: „Nu trebuie să căutăm o explicaţie pentru lucrurile cărora nu li se poate da nici o explicaţie". Libertatea voinţei era axiomatică, în ciuda antinomiei dintre ea şi voinţa divină. Nu era mai puţin axiomatică pentru „augustinieni". Răspunzînd acuzaţiei că insistenţa lui asupra necesităţii harului implica o negare a liberului arbitru, Grigore de Rimini se inspira din distincţia dintre „ajutorul general" şi „ajutorul special" acordat de Dumnezeu, pentru a afirma că nici unul dintre ele nu îl lipsea pe om de libertate, şi explica în continuare, pe baza lui Augustin, că pînă şi în cazul lui Adam liberul arbitru a avut nevoie de ajutorul divin pentru a împlini binele. Tot din concepţia augustiniană se inspira şi discipolul lui Wycliffe, Jan Hus, atunci cînd afirma că preştiinţa lui Dumnezeu nu anihilează nici contingenţa, nici liberul arbitru al omului. În plus faţă de Augustin, Anselm oferea definiţii ale liberului arbitru care i-au ajutat pe aceşti teologi să lanseze astfel de argumente chiar şi într-un sistem bazat pe predestinare.

Ans. *Lib. arb.* 3 (Schmitt 1:212)

Jac. Vit. *Quodlib.* 1.7.3 (Ypma 1:107)

Totuşi, este demn de remarcat faptul că, în timp ce Anselm definea liberul arbitru în aşa fel încît să includă atît raţiunea umană, cît şi voinţa umană, voluntarismul acestei perioade presupunea explicarea faptului că „dintre puterilor sufletului, numai voinţa este liberă prin propria ei libertate şi prin esenţialitate". Implicaţia voluntaristă se aplica mai ales doctrinei despre Dumnezeu, făcînd posibilă o distincţie în interiorul voinţei lui Dumnezeu care putea proteja libertatea voinţei omului. Toma de Aquino făcuse distincţia între „puterea absolută" a lui Dumnezeu, potrivit căreia „Dumnezeu poate face alte lucruri decît cele pe care le-a preştiut din veşnicie şi le-a predestinat

să fie făcute", şi „puterea predestinată", prin care face doar ceea ce a preştiut şi a predestinat din veşnicie". „Căci Dumnezeu face lucrurile fiindcă aşa voieşte; totuşi, El este capabil să facă aceasta nu fiindcă aşa voieşte, ci fiindcă este capabil în firea lui". Însă această distincţie a fost în cele din urmă aplicată chiar în cazul voinţei lui Dumnezeu, generînd o serie de alte distincţii: între „voinţa absolută" şi „voinţa predestinată"; între „voinţa anterioară", care nu se împlineşte întotdeauna, şi „voinţa posterioară", care se împlineşte întotdeauna; şi între „voinţa bunului său plac" (*voluntas beneplaciti*), căreia nici o făptură creată nu i se poate opune, şi „voinţa autodezvăluirii" (*voluntas signi*), care „nu se împlineşte întotdeauna, mai ales cea care ţine de porunci, interdicţii şi sfaturi".

Tom. Aq. *S.T.* 1.1.25.5.ad 1 (*Ed. Leon.* 4:297); Wyc. *Serm.* 1.34 (*WLW* 8:231-232)

Guid. Vern. *Repr. mon.* 2 (Matteini 102-103) Petr. Lomb. *Sent.* 1.46.1; 1.45.1 (*Spic. Bon.* 1-II:312-313;306); Tom. Aq. *Sent.* 1.46.1; 1.45.1. ad 4 (Mandonnet 1:1050; 1038) Gabr. Bl. *Can. miss.* 68.C-F (Oberman-Courtenay 3:120-123); Gabr. Bl. *Fest. Chr.* 4 (1499:B3v)

Prin astfel de distincţii, eterna dificultate de interpretare pentru Augustin şi pentru cei care îi susţineau teoria despre predestinare, afirmaţia că Dumnezeu „voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină", putea acum să fie integrată în schema modului de operare al voinţei lui Dumnezeu. Chiar dacă explicaţiile lui Augustin pe marginea acestui pasaj biblic încă îi mai mulţumeau pe unii, totuşi faptul că alţii îl foloseau pentru a se opune unei doctrine a predestinării pe care ei o considerau arbitrară, nevrednică de Dumnezeu, dar şi de om, i-a obligat pe apărătorii predestinării să găsească o explicaţie mai satisfăcătoare pentru contradicţia dintre voinţa lui Dumnezeu, aşa cum era exprimată în acest pasaj, şi voinţa lui Dumnezeu, cum era împlinită prin predestinare şi osîndire. Căci una era să spui „Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască", şi alta să spui „Dumnezeu voieşte [hotărăşte] că toţi oamenii trebuie să fie mîntuiţi"; „căci prima afirmaţie este adevărată potrivit voinţei anterioare a lui Dumnezeu, însă cea de-a doua este falsă, fiindcă sugerează că toţi oamenii au împlinit poruncile şi prin urmare vor fi mîntuiţi". Deşi, potrivit puterii absolute a lui Dumnezeu, este posibil ca toţi oamenii să dobîndească fericirea vieţii veşnice, „totuşi este împotriva voinţei predestinate a lui Dumnezeu ca toţi oamenii să dobîndească fericirea veşnică şi tot astfel este imposibil pentru cei preştiuţi ca osîndiţi să dobîndească fericirea veşnică, la fel cum este imposibil să fie sporit numărul celor din Biserica biruitoare". Contextul în care fuseseră rostite cuvintele din Epistola întîi către Timotei 2,4 era determinat de îndemnul „de a face cereri, rugăciuni, mijlociri, mulţumiri pentru toţi oamenii"; însă chiar şi acest

Vezi *infra*, p. 270

1Tim. 2,4 Brad. *Caus.* 1.39 (Savile 356-357); Vall. *Lib. arb.* (*MPPR* 5:1009)

Thos. Sut. *Quodlib.* 1.18 (Schmaus 127,129); Gers. *Myst. theol. prac.* 1 (Combes 129); Bart. Pis. *Quad.* 5 (1498:B2v)

Hs. *Sent.* 1.46.3 (Flajšhans 2:178)

Wyc. *Serm.* 1.34 (*WLW* 8:231)

1Tim. 2,1

îndemn trebuia explicat. „Oamenii obişnuiţi" care se roagă pentru toţi oamenii cred că pot schimba voinţa lui Dumnezeu prin rugăciunile lor; pentru aceasta ei sînt iertaţi, date fiind neştiinţa şi bunele lor intenţii. Căci aşa cum spusese Augustin, Biserica se roagă pentru toţi oamenii, dar este ascultată doar pentru cei predestinaţi.

Brad. *Caus.* 1.25 (Savile 250)
Aug. *Civ.* 21.24 (*CCSL* 48:789-790)
Brad. *Caus.* 1.23 (Savile 242)

Combinaţia dintre predestinare şi voluntarism şi, prin urmare, cristalizarea unei doctrine care reuşea să pară în acelaşi timp deterministă şi pelagiană, şi-a găsit expresia în gîndirea lui William Ockham şi a discipolilor săi. Tratatul lui Ockham, *Predestinare şi preştiinţa lui Dumnezeu,* asemenea lucrării *De ce s-a făcut Dumnezeu om,* scrisă de Anselm cu două secole înainte, era o abordare filozofică a doctrinei Bisericii, relevantă aici mai mult pentru semnificaţia ei dogmatică decît pentru analiza ei logică; căci, asemenea lui Anselm, Ockham a luat ca punct de pornire şi ca normă învăţăturile Părinţilor şi autoritatea credinţei. „Întreaga dificultate în acest subiect" al predestinării consta în contradicţia dintre infailibilitatea preştiinţei divine, indiferent dacă ea ţinea de mîntuire şi osîndire sau de aspecte pur vremelnice, şi o voinţă liberă a omului, care putea, dacă era cu adevărat liberă, să anuleze această preştiinţă. Termenii „predestinare" şi „osîndire" nu se refereau la realităţi distincte şi separate prin ele însele, ci la Dumnezeu, care acorda viaţă veşnică sau impunea condamnarea. Însă acest lucru nu trebuie interpretat, aşa cum era de altfel, în sensul că Dumnezeu care predestina impunea o necesitate asupra celor predestinaţi; căci „voinţa creată nu urmează porunca sau determinarea divină în mod necesar, ci în mod liber şi contingent, fără însă a rezulta de aici că «din această cauză voinţa divină poate fi împiedicată»". Prin urmare, se putea trage concluzia că atît în cazul celor predestinaţi, cît şi în al celor osîndiţi există o „cauză" a destinului lor final – nu în sensul că „un lucru are ca efect un alt lucru", de vreme ce în acest sens Dumnezeu este adevărata „cauză", ci în sensul unui lucru care are „prioritate... în legătură cu o afirmaţie" referitoare la persoană.

Vezi vol. 3, pp. 134-135
Wil. Oc. *Praed.* 1; 2.1; 2.2 (*FIP OPh* 2:517-518; 520; 522)
Wil. Oc. *Praed.* 5 (*FIP OPh* 2:539)
Wil. Oc. *Praed.* 1 (*FIP OPh* 2:514)
Wil. Oc. *Praed.* 1 (*FIP OPh* 2:519)
Wil. Oc. *Praed* 4 (*FIP OPh* 2:537)
Wil. Oc. *Praed.* 1 (*FIP OPh* 2:519)

Deşi pentru teologii scolastici aceste aspecte privind predestinarea, contingenţa şi harul vor fi avut un loc însemnat, poate chiar dominant, în prezentarea doctrinei mîntuirii, pînă şi un teolog predestinaţionist precum Wycliffe era nevoit să recunoască faptul că „principala" componentă a mîntuirii se află în altă parte, anume în „apropierea de Hristos prin imitaţie", care trebuie să fie

urmată de ascultarea cuvintelor lui Hristos și de împlinirea lor prin fapte. „Căci cine se va mîntui dacă nu îl imită pe Hristos în virtute?", adăuga el, trăgînd concluzia că „doar cel ce are virtute va fi mîntuit prin credință, și nici un creștin nu poate avea virtute dacă nu îl imită pe acest cîrmuitor". Imitarea lui Hristos era adevărata regulă de viață, care avea să aducă mîntuire tuturor celor care o urmau (cu referire, desigur, la cei predestinați). Exemplul lui Hristos era cel mai cunoscut și cel mai demn de încredere dintre toate, iar „fiecare faptă a lui Hristos este o pildă pentru noi". Hristos a propovăduit prin cuvinte ceea ce a realizat în fapte. Dacă acest principiu se aplica sau nu, precum și modul cum se aplica, în cazul atitudinii lui față de ideea de proprietate, era un aspect extrem de controversat. În mod frecvent, fără însă a deveni o regulă, astfel de afirmații cu privire la primatul imitării lui Hristos ca mijloc de dobîndire a mîntuirii aveau drept context o prezentare mult mai cuprinzătoare a lucrării mîntuitoare a lui Hristos: imitarea era al doilea dintre cele trei mijloace, primul fiind amintirea pătimirii lui Hristos ca satisfacție divino-umană pentru păcat, iar al treilea fiind venerarea lui Hristos sau rezistența în fața ispitelor viitoare.

Wyc. *Serm.* 1.59 (*WLW* 8:385-386)

Wyc. *Serm.* 4.38 (*WLW* 13:315)

Wyc. *Serm.* 3.15 (*WLW* 11:117)

Wyc. *Serm.* 4.33; 4.49; 1.23 (*WLW* 13:284; 13:394; 8:158)

Wyc. *Civ. dom.* 1.17 (*WLW* 4:122)

Ub. Cas. *Tr. scel.* (*AFH* 10:158); Ub. Cas. *Arb. vit.* 2.1 (Davis 81); Wyc. *Serm.* 1.23 (*WLW* (8:159)

Vezi *infra*, pp. 134-138

Wyc. *Serm.* 4.41; 4.45 (*WLW* 13:342; 368)

Imitarea lui Hristos și ascultarea învățăturilor lui fuseseră desigur văzute încă de la început ca o componentă a mîntuirii. Presupusa supralicitare a acestei componente de către Abelard a servit drept avertisment pentru gîndirea ulterioară, însă nu i-a împiedicat nici măcar pe cei mai înverșunați critici ai săi să folosească din plin această temă. Totuși, de-a lungul veacurilor al XIV-lea și al XV-lea, evlavia față de Hristos ca om și imitarea exemplului său au sporit în intensitate, în parte prin evlavia față de Francisc de Assisi, iar reprezentanți ai Bisericii, care în alte probleme puteau să nu fie de acord, au acceptat ideea că „încununarea religiei creștine este imitarea celui căruia ne închinăm" și că „întreaga viață creștină constă în urmarea lui Hristos". Cartea devoțională cea mai citită în epocă – de fapt una dintre cele mai citite cărți din toate timpurile – era *Urmarea lui Hristos*, apărută la începutul secolului al XV-lea și atribuită de obicei lui Toma de Kempis.

Vezi vol. 1, p. 160-164

Vezi vol. 3, p. 155-157

Vezi vol. 3, p. 174

Ub. Cas. *Arb. vit.* 5.6 (Davis 447-449); Bart. Pis. *Quad.* 34; 17 (1498:K8r-K8v; E8r-E8v)

Alv. Pel. *Ep.* 26.6; 26.10 (Meneghin 174; 181)

Hs. *Post. ad.* 142 (Ryšánek 13:527); Gers. *Serm.* 208 (Glorieux 5:17-18)

Aici, contemplarea lui Hristos și a suferinței sale era pusă în antiteză cu speculația pe tema predestinării, cu încercarea de a răspunde la întrebarea de ce o persoană ar trebui să fie mîntuită, iar alta nu. În loc să facă speculații

Tom. Kemp. *Im. Chr.* 3.58 (Pohl 2:256-257)

Tom. Kemp. *Im. Chr.* 2.1 (Pohl 2:61)

pe teme înalte şi cereşti, credinciosul ar trebui să-şi găsească pacea sufletească în pătimirea lui Hristos, ceea ce însemna că nu trebuie să ne încredem în propriile noastre merite, ci doar în meritele crucii lui Hristos, „prin care se acordă iertarea păcatelor, din care izvorăşte bogăţia meritelor, prin care vine răsplata celor drepţi". În felul acesta imitarea lui Hristos nu era un substitut al mîntuirii prin crucea lui şi prin adăugare de merit, dar totuşi accentul principal cădea pe urmarea exemplului lui Hristos în pătimirea sa, acest lucru fiind posibil prin iertarea păcatelor. Contemplarea pătimirii şi urmarea modelului întregii vieţi a lui Hristos constituiau sursa celei mai profunde mîngîieri, iar contemplarea morţii sale era sursa unei „vieţi lăuntrice spirituale, plină de har şi virtute". Urmarea lui Hristos care îşi ia crucea însemna a interpune suferinţa şi moartea Lui între propria persoană şi judecata lui Dumnezeu, dar însemna totodată a păstra tot timpul în faţa ochilor imaginea lui Hristos răstignit şi a-i lua crucea.

Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.18 (Pohl 5:116)

Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.1.24 (Pohl 5:52)
Tom. Kemp. *Disc. cl.* 13 (Pohl 2:309-311); Tom. Kemp. *Spir. ex.* 4 (Pohl 2:339)

Tom. Kemp. *Mort. vit.* (Pohl 2:385)

Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.30 (Pohl 5:188)
Tom. Kemp. *Im. Chr.* 1.25 (Pohl 2:54)
Tom. Kemp. *Cant.* 20 (Pohl 4:268-272); Gers. *Ep.* 63 (Glorieux 2:331-333)

Uneori, acest imperativ al lui Hristos de a-L imita era însoţit de avertismentul: „Se apropie ceasul venirii mele. Îngrijeşte-te ca să te găsesc pregătit. Iată, ţi-am dat de veste". În acele veacuri era foarte răspîndit sentimentul că atunci se trăiau vremurile din urmă. Încă de la transformarea viziunii apocaliptice a Bisericii primare, elementele componente ale acestei viziuni rămăseseră prezente în Scriptură şi în crezurile Bisericii. Deşi păruseră mai mult sau mai puţin latente de-a lungul unor perioade îndelungate, aceste elemente ieşiseră la suprafaţă în repetate rînduri, atunci cînd o criză istorică a găsit un profet care să dea alarma şi să rostească vechiul avertisment: „Pocăiţi-vă, că s-a apropiat împărăţia cerurilor". Pentru unii credincioşi din epoca medievală (deşi nu atît de mulţi pe cît presupun adesea autorii moderni) un asemenea moment apocaliptic fusese sfîrşitul primului mileniu creştin. O astfel de redeşteptare a viziunii apocaliptice în secolul al X-lea – ori în veacurile al XIV-lea şi al XV-lea – nu ar aparţine în mod normal istoriei dezvoltării doctrinei creştine, de vreme ce, strict vorbind, doctrina despre vremurile din urmă a fost dintotdeauna prezentă, iar accentul apocaliptic nu era altceva decît aplicarea doctrinei la o epocă anume. Ceea ce a făcut ca apocalipticismul din Evul Mediu tîrziu să fie important din punct de vedere doctrinar a fost credinţa, tot mai pronunţată în această perioadă, că „omul păcatului, fiul pierzaniei", Antihristul, a cărui venire avea să fie principalul semn al sfîrşitului,

Tom. Kemp. *Soliloq.* 11 (Pohl 1:244)
Henr. Lang. *Tel.* 34 (Pez 1-II:545-546); Petr. Lut. *Lig. Frat.* 1 (*BPIR* 10:44-45)
Vezi vol. 1, pp. 142-150

Mat. 3,2

2Tes. 2,3

nu era vreun împărat (Nero sau Frederic al II-lea), și nici vreun fals profet (Arie ori Mahomed), ci însuși cîrmuitorul văzut al creștinătății. De această credință tot mai pronunțată ne vom ocupa în capitolul următor, ca parte din dezbaterea secolului al XV-lea pe tema catolicității Bisericii și a apostolicității papalității.

Vezi *infra*, p. 154

Comunicarea harului

Porțiunea de doctrină creștină care a avut parte de cele mai importante contribuții în epoca medievală a fost cea legată de comunicarea harului prin sfinți (cu precădere prin – și către – Fecioara Maria) și prin sfintele taine (mai ales prin Euharistie). Totuși, este elocvent pentru pluralismul doctrinar al veacurilor al XIV-lea și al XV-lea faptul că aceste două căi de comunicare a harului, și în special prima dintre ele, au predominat în controversele și în dezvoltările constructive ale epocii. Ambele doctrine au implicat de asemenea și un efort de a identifica autentica învățătură augustiniană.

De-a lungul veacurilor al XII-lea și al XIII-lea, cinstirea Fecioarei Maria își găsise expresia într-un număr vast de lucrări teologice și poetice; totuși, expresia doctrinară a acestei dezvoltări nu fusese cîtuși de puțin definitivă. Bernard de Clairvaux, recunoscut drept cel mai înflăcărat dintre închinătorii Fecioarei Maria și un fin cunoscător al celor mai adînci taine ale ei, lăsase nerezolvată problema legată de compatibilitatea dintre sfințenia ei singulară și universalitatea păcatului originar. La moartea lui Toma de Aquino și a lui Bonaventura, în 1274, problema era încă departe de a fi lămurită; iar legenda potrivit căreia Duns Scotus se născuse în acel an, deși inexactă din punct de vedere istoric, poate fi considerată totuși ca o expresie a contribuției lui istorice la cristalizarea doctrinei despre Fecioara Maria, căci el a fost cel care „a însuflețit Franța pentru Maria cea fără pată". Dogma care avea să se oficializeze în cele din urmă în 1854 încă nu căpătase contur la începutul perioadei de care ne ocupăm în volumul de față, iar pînă la sfîrșitul acestei perioade nu aveau să se adauge prea multe elemente în plus. Inspirîndu-se din ideile lui Scotus, și mai puțin din ale maestrului lor Bonaventura, teologii franciscani au devenit susținătorii noii mariologii, în vreme ce mulți dintre dominicani, în parte pentru a-și apăra maestrul, Toma de Aquino, i se

Vezi vol. 3, pp. 186-200
Chauc. *Cant.* 15.497-98; Ub. Cas. *Sanct. ap.* (*ALKGMA* 2:403); Henr. Lang. *Concept.* 1.3 (1516:1v); Tom. Kemp. *Serm. nov.* 25 (Pohl 6:237)
Vezi vol. 3, p. 197
Vezi *supra*, p. 65
Hpk. *Pms.* 44 (Gardner 84)

Ambr. Cath. *Immac.* 2 (1542:52); Ambr. Cath. *apud* CTrid. *Act.* 16.xii.1546 (*CT* 5:720)

opuneau, deşi aveau şi ei să o accepte pînă la sfîrşitul acestei perioade, explicînd că era necesar ca în această chestiune să fie depăşiţi şi Toma, şi Bernard şi Bonaventura.

Vezi vol. 3, pp. 97-102; 142-150
Aug. Rom. *Serm. mag.* 6 (Zumkeller 131); Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 1; 13 (1499:A1v.-A2r; G2v)
Hs. *Sent.* 3.4.5 (Flajšhans 2:404); Ub. Cas. *Arb. vit.* 1.11 (Davis 68)
Nicol. Cus. *Serm.* 6.1; 8; 13-15 (Heidelberg 16:106; 144-174; 252-260); Jac. Mis. *Zjev.* 12:1 (*Pram.* 18:453)
Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.25 (Pohl 5:153); Tom. Kemp. *Serm. Dom.* 6; 7 (Pohl 3:96; 104-105)
Ps. Alb. M. *Mar.* 162 (Borgnet 37:237)
Aeg. Rom. *Quodlib.* 6.18 (1646:413,415); Gers. *Magn.* 4 (Glorieux 8:222)
Ps. Alb. M. *Mar.* 142 (Borgnet 37:201)

Aşa cum se poate demonstra printr-o simplă enumerare, temele tradiţionale ale mariologiei patristice şi medievale au continuat să fie omniprezente în această perioadă: vechea paralelă între Eva şi Maria (care a permis inversiunea „Eva/Ave"); definirea Fecioarei Maria ca *Theotokos*; identificarea Fecioarei Maria (ca şi a Bisericii) cu „femeia înveşmîntată cu soarele" din Apocalipsa 12,1. Între multele ei apelative – cum ar fi, de pildă, „preacinstita maică a lui Iisus, Regina cerurilor, Împărăteasa lumii" – „Regina milostivirii" pare să fi ocupat un loc special datorită accentului pus pe grija ei pentru neamul omenesc. Asemenea predecesorilor lor, şi autorii din această perioadă au luat în discuţie relaţia dintre feciorie şi maternitatea Mariei, trăgînd concluzia că maternitatea ei divină reprezintă un bine cu mult mai mare chiar decît desăvîrşita ei feciorie. *Ave Maria*, care era considerată cea mai sfîntă dintre rugăciuni, alături de Rugăciunea Domnească, continua să servească drept un text în care îi erau prezentate prerogativele. Printre cele enumerate în *Ave Maria*, sintagma „plină de har" sugera calitatea care o deosebea chiar şi de cei mai mari dintre ceilalţi sfinţi; ea se deosebea de fapt de toţi îngerii ca şi de întregul neam omenesc. Cu toate că şi Ştefan fusese numit „plin de har" în Faptele Apostolilor 6,8, Fecioara Maria se bucurase de această plinătate „în cel mai înalt grad cu putinţă pentru un muritor", poate încă din timpul vieţii, dar cu siguranţă la sfîrşitul ei. Pe de altă parte, era de asemenea necesar să se accentueze faptul că plinătatea harului afirmată în legătură cu Hristos în pasaje precum Ioan 1,14 îl deosebea şi de mama sa, de vreme ce harul ei era unul care trebuia primit înainte de a fi fost dat celorlalţi, în timp ce harul Lui provenea de la El şi era „fără măsură", datorită firii sale dumnezeieşti.

Tom. Kemp. *Epit. mon.* 5 (Pohl 4:147-148)
Joh. Rup. *Serm.* 8 (*FIP Txt* 12:17)

Lc. 1,28 (Vulg.)
Gers. *Magn.* 11 (Glorieux 8:480); Tom. Kemp. *Tr. tabern.* 2 (Pohl 1:37,42); Tom. Kemp. *Serm. frat.* 4 (Pohl 1:101-102)
Vall. *Volup.* 3.18-19 (*MPPR* 5:984)
Gabr. Bl. *Sanct.* 6 (1499:BB4r); Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 21 (1499:L2v); Wyc. *Serm.* 2.11 (*WLW* 9:76)

Bar. Pis. *Quad.* 56 (1498:R4r); Ps. Alb. M. *Mar.* 34; 164 (Borgnet 37:71-74; 241); Gers. *Magn.* 5 (Glorieux 8:246)
Ioan 3,34 (Vulg.)

Necesitatea absolută a unei distincţii calitative între Hristos şi Fecioara Maria a îngrădit tendinţa care se manifestase deja în atribuirea titlului de „mijlocitoare". Toma de Kempis era un susţinător elocvent al acestui titlu, numind-o pe Maria „ispăşitoarea tuturor păcatelor pe care le-am săvîrşit" şi „singura mea nădejde"; prin mijlocirea ei era arătată toată milostivirea şi erau ascultate toate rugăciunile. Deşi în ultimele sale clipe de suferinţă Hristos nu căutase mîngîierea la ea, muritorii trebuiau să facă

Vezi vol. 3, pp. 205-208
Tom. Kemp. *Soliloq.* 23; 24 (Pohl 1:322; 326)
Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.26 (Pohl 5:165)
Tom. Kemp. *Orat.* 7 (Pohl 3:356)
Tom. Kemp. *Disc. cl.* 14 (Pohl 2:312-313); Tom. Kemp. *Serm. Dom.* 9; 10 (Pohl 3:116; 128)

Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.27 (Pohl 5:168-169) Tom. Kemp. *Vall. lil.* 33 (Pohl 4:127) Tom. Kemp. *Disc. cl.* 8 (Pohl 2:297); Tom. Kemp. *Spir. ex.* 3 (Pohl 2:335); Tom. Kemp. *Serm. nov.* 21; 22 (Pohl 6:204; 217) Gers. *Magn.* 11 (Glorieux 8:486)

acest lucru. De aceea, spunea el, „nu-l căutaţi numai pe Iisus", ci „Iisus la dreapta voastră şi Maria la stînga". Diferite titluri, prerogative, roluri şi pasaje scripturale care aparţinuseră iniţial lui Hristos erau acum, prin extensie, „transferate" Fecioarei Maria. Unul dintre cele mai importante pasaje biblice folosite în dezbaterile din primele veacuri creştine pe tema Treimii fusese cel din Proverbe 8,22-31, un loc dificil pentru doctrina ortodoxă, datorită faptului că Înţelepciunea personificată este desemnată aici ca fiind cea mai desăvîrşită dintre făpturile zidite de Dumnezeu; dar acum pasajul acesta era interpretat ca făcînd referire la Fecioara Maria, care era încununarea creaţiei. Transpunînd cuvintele din Evanghelia după Ioan 3,16, un teolog din veacul al XIII-lea spunea: „Maria aşa de mult a iubit lumea, adică pe păcătoşi, încît pe singurul său Fiu l-a dat pentru mîntuirea lumii". Pasajul din Evanghelia după Matei 20,28, în care se vorbeşte despre faptul că Hristos îşi dă viaţa pentru mîntuirea celor mulţi, era interpretat şi în legătură cu Fecioara Maria, la fel cum pasaje hristologice precum cele din Filipeni 2,5-11, Evrei 1,1-2 şi chiar Matei 11,27 erau interpretate în legătură cu Francisc.

Vezi vol. 1, pp. 211-217

Nicol. Cus. *Serm.* 9.1 (Heidelberg 16:176); Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 12 (1499:F7v)

Rich. S. Laur. *Laud. Mar.* 4.19.6 (Borgnet 36:225)

Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 4 (1499:B4r) Vezi vol. 1, pp. 265-268 Ang. Clar. *Ep.* 4.2 (*ALKGMA* 1:558) Bar. Pis. *Conform.* 13.2.2 (*AnalFranc* 5:21)

Însă Fecioara Maria nu a preluat doar rolul lui Hristos, ci după înălţarea lui la cer „Fecioara rămîne pe pămînt, şi împreună cu Duhul Sfînt ca Mîngîietor şi Învăţător, ea însăşi devine mîngîietoare şi învăţătoare a apostolilor". Ea fusese învăţătoarea lui Iosif cu privire la detaliile întrupării; iar în momentul răstignirii, cînd toţi apostolii şovăiau în credinţa lor, numai ea întruchipase „întreaga Biserică şi credinţa de neclintit a Bisericii creştine". Făgăduinţa „fiii şi fiicele voastre vor profeţi", împlinită la Cincizecime, sugera că Fecioara Maria s-a alăturat apostolilor în lucrarea lor de profeţire. De aceea se putea spune că ea dobîndise apostolatul, depăşindu-i în cunoaştere pe toţi apostolii, profeţii şi filozofii. Ca „învăţătoare a adevărului", ea le dezvăluise evangheliştilor, în special lui Luca, acele părţi din istoria evanghelică pe care le ştia doar ea. Ea îndeplinise de asemenea şi funcţia de „consultant" pentru întocmirea Crezului apostolilor. Căci, după înviere, înainte de a li se arăta celorlalţi, Hristos i se arătase „fără îndoială" Fecioarei Maria, apariţie nemenţionată însă în Noul Testament. „Fiind cu desăvîrşire plină de Duhul Sfînt", a slujit ca învăţătoare a apostolilor şi a întregii Biserici. De fapt, Fecioara Maria era „depozitara tuturor cărţilor Vechiului Testament şi a Evangheliilor, cunoscîndu-le în

Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 4 (1499:B4r) Gers. *Magn.* 12 (Glorieux 8:527) All. *Leg.* (Du Pin 1:666); Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.27 (Davis 343); Joh. Brev. *Tract.* 1.3; 3.2 (Du Pin 1:832; 888); Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 1.2.26 (Pohl 5:159) Ioil 3,1 Fapte 2,17 Gers. *Serm.* 247; 249 (Glorieux 5:523-524; 553) Ps. Alb. M. *Mar.* 119 (Borgnet 37:173-174) Hs. *Post. ad.* 30 (Ryšánek 13:125); Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:382-384) Joh. Rup. *Serm.* 8 (*FIP Txt* 12:23) Ps. Alb. M. *Mar.* 79 (Borgnet 37:136); Gers. *Magn.* 2; 6, 9; 11 (Glorieux 8:191; 277; 413; 481); Tom. Kemp. *Serm Dom.* 34 (Pohl 3:303); Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 5.2 (1499:C4v) Gers. *Magn.* 12 (Glorieux 8:528-529) Nicol. Cus. *Serm.* 12.1 (Heidelberg 16:243-244); Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.29 (Davis 351-352); Tom. Kemp. *Vit. Chr.* 2.1.6 (Pohl 5:252-253); Wyc. *Serm.* 1.25 (*WLW* 8:166) Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.34 (Davis 367)

Rich. S. Laur. *Laud. Mar.* 10.18 (Borgnet 36:497)
1Cor. 14,34; 1Tim. 2,12
Gers. *Ex. doct.* 2.2 (Glorieux 9:467-468)

întregime pe toate". De vreme ce Noul Testament interzicea femeilor să vorbească în biserică sau să propovăduiască și să aibă autoritate asupra bărbaților, nici măcar Fecioarei Maria nu îi fusese îngăduit să facă aceste lucruri. Atunci cînd a dezvăluit faptele vieții lui Hristos apostolilor și evangheliștilor, ea nu a propovăduit în public și nici nu a încălcat statutul sacerdotal, însă calitatea ei de mijlocitoare a fost „mai puternică" decît cea a oricărui apostol ori preot. Traducînd numele Maria prin cuvîntul „luminătoare", un manual de retorică sacră din veacul al XIV-lea o descria ca mijlocitoarea care a luminat ochii predicatorului pentru a-l ajuta să înțeleagă și să interpreteze Scriptura mai bine.

Gers. *Magn.* 11; 3 (Glorieux 8:505; 215)

Thos. Wal. *Comp. serm.* 3 (Charland 354)

Prin urmare, „așa cum Fiul este Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, tot astfel și Maica Domnului este mijlocitoarea către Fiul". Dar aceasta însemna că fiind „cea mai binecuvîntată dintre toate făpturile create, ea este, alături de Fiul ei, cu adevărat mijlocitoare între toate făpturile create și Dumnezeu, așa încît este pe bună dreptate numită Regina cerurilor și Împărăteasa lumii". Căci Hristos a pus toate lucrurile în mîna maicii sale, așa cum a primit și el toate lucrurile de la Tatăl său. Prin comunicarea însușirilor între cele două firi ale lui Hristos, Fecioara Maria primise „autoritatea maternă asupra lui Dumnezeu", Dumnezeu fiind astfel supus ei, așa cum un fiu este supus mamei sale. De aceea nu era o exagerare cînd se spunea că Fecioara Maria trebuie „adorată" și slăvită ca „zeiță a iubirii, nu a iubirii impure, ci a celei divine". Motivul invocat pentru neatribuirea titlului de „zeiță a zeițelor" era că acest epitet ar putea părea că îi scoate pe păcătoși și pe demoni de sub autoritatea ei. Cel puțin doi autori din această perioadă, citînd o sursă altfel necunoscută, identificată doar ca „Dionisie", au mers atît de departe încît au declarat că dacă autoritatea credinței nu ar fi interzis, Fecioara ar fi fost „adorată ca Dumnezeu grație magnitudinii slavei sale". Această slavă devenise atît de transcendentă încît chiar și mama ei, Ana, era invocată ca „apărătoare", iar Fecioara Maria, în calitatea ei de *mediatrix* între Hristos Mijlocitorul și neamul omenesc, era ea însăși implorată printr-un mijlocitor, soțul ei Iosif, căruia îi era adresată rugăciunea: „Fă ca soția ta, preasfînta Fecioară, să se arate binevoitoare față de noi și cere-i ca noi, așa nevrednici precum sîntem, să fim înfiați ca fiii ei preaiubiți". La posibila obiecție că o astfel de accentuare a rolului Fecioarei Maria ar aduce

Rich. S. Laur. *Laud. Mar.* 2.1.17 (Borgnet 36:38)

Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 5.1 (1499: C2r-C2v); Gers. *Magn.* 4 (Glorieux 8:233-235)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 3.6 (Davis 168-169)

Gers. *Vit. spir.* 3 (Glorieux 3:147-148)

Gers. *Magn.* 11 (Glorieux 8:486)
Gers. *Serm.* 230; 215; 248 (Glorieux 5:325; 124; 542)

Ps. Alb. M. *Mar.* 162 (Borgnet 37:237)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.38 (Davis 398); Nicol. Cus. *Serm.* 9.1 (Heidelberg 16:187)

Tom. Kemp. *Cant.* 91 (Pohl 4:378)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 2.6 (Davis 125)

Ioan D. *F.o.* 4.16 (Kotter 2:208)
Henr. Wrl. *Immac.* 177 (*FIP Txt* 10:71-72)

„prejudicii Fiului” se răspundea printr-un citat din Ioan Damaschinul care spunea că „cinstirea Maicii se răsfrînge asupra Fiului”.

Ub. Cas. *Tr. scel.* (*AFH* 10:124); Ub. Cas. *Arb. vit.* 2.5 (Davis 443)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 2.5 (Davis 103)

2Cor. 6,10

Ps. Alb. M. *Mar.* 71 (Borgnet 37:127-128)

Mulţi dintre aceşti adepţi ai unei doctrine care exalta rolul Fecioarei o considerau, alături de Fiul ei, drept exemplul suprem al sărăciei desăvîrşite. Renunţarea ei la bunurile lumeşti a fost totală, dovadă fiind faptul că a împărţit imediat săracilor darurile aduse de Magi. „Ca unii care n-au nimic, dar toate le stăpînesc”, ea a renunţat la uzufructul bogăţiilor pe care le avea prin Fiul ei, preferînd să împartă cu el sărăcia la fel cum a împărţit şi suferinţa. În literatura devoţională legată de Postul Paştelui a acestei epoci, iar ulterior şi în reflectarea ei doctrinară, grija principală era „să se contemple mai presus de toate durerea din inima Mariei şi să se accentueze unirea ei în suferinţă cu inima lui Hristos”. *Stabat Mater*, care a apărut probabil pe la începutul acestei epoci, este cel mai cunoscut exemplu de literatură religioasă avînd în centru plîngerea Fecioarei, aşa cum este Pietà în portretizarea ei din artele plastice. În doctrina lor despre Fecioara Maria, aceste reprezentări, fie ele artistice ori teologice, sugerau un echilibru între rolul ei de mijlocitoare, care înţelege pe deplin misiunea Fiului şi semnificaţia crucii, pe de o parte, şi îndoiala ei pur omenească şi suferinţa din momentul contemplării pierderii ei tragice, pe de altă parte – echilibru care, încă de pe vremea alcătuirii Noului Testament, caracterizase interpretarea teologică şi devoţională a suferinţelor lui Hristos însuşi. Accentul pus pe experienţele Fecioarei Maria au contribuit la cristalizarea unei noi subiectivităţi asociate cu devoţiunea franciscană şi cu atenţia tot mai mare acordată lui Augustin cel din *Confesiuni*.

Colasanti (1959) 63

Tom. Kemp. *Cant.* 21 (Pohl. 4 : 272)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.25 (Davis 336)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 1.7 (Davis 25); Gers. *Consid. Jos.* (Glorieux 7:79)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.12 (Davis 318); Ps. Brd. Clr. *Pass. Chr.* (*PL* 182:1134-1142); *Serm. conc. Const.* (Finke 2:532-534)

Luca 9,51; 22,44
Vezi vol. 1, pp. 255-267

Vezi *supra*, pp. 71-74

Slava transcendentă a Fecioarei Maria încă „din lumea aceasta” (*in via*) apărea în mod frecvent ca un corolar al slavei ei transcendente „din lumea ce va să fie” (*in patria*) după ce a fost ridicată cu trupul la cer la sfîrşitul existenţei ei pămînteşti. Se cuvenea ca mijlocitoarea dintre Dumnezeu şi om să participe nu numai la răstignirea Fiului, ci şi la slava lui. Ea a fost încoronată în ceruri mult deasupra tuturor celorlalţi sfinţi, deasupra cetelor de îngeri, deasupra întregii creaţii, căci i-a condus pe toţi în slava cerului. Ea a fost ridicată mai presus de ceruri, avînd la picioare întreaga lume, iar de dragul Fiului ei este înconjurată cu toată cinstirea şi preaslăvirea. Totuşi, rămîneau încă fără răspuns două întrebări legate de doctrina ridicării cu trupul la cer: pe de o parte, moartea şi

Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 11 (1499:F6r); Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.33; 4.38 (Davis 362; 397-402)
Joh. Rup. *Serm.* 15 (*FIP Txt* 12:52); Vit. Furn. *Quodlib.* 2.12.2 (Delorme 86)
Nicol. Cus. *Serm.* 8.1 (Heidelberg 16:166); Tom. Kemp. *Cant.* 28; 84 (Pohl 4:293; 373)
Val. *Volup.* 3.29 (*MPPR* 5:995-996)
Bart. Bon. *Assump.* 3 (*Opettex* 9b:78); Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.41 (Davis 406)
Tom. Kemp. *Soliloq.* 23 (Pohl 1:319); Tom. Kemp. *Serm. nov.* 24 (Pohl 6:227)
Vezi vol. 3, pp. 190-191

Wil. Oc. *Corp.* 36 (Birch 444); Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.2.1 (1522-II:114v); Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 11 (1499:E8v); Nicol. Cus. *Serm.* 8.1 (Heidelberg 16:160)
Nicol. Cus. *Doct. ign.* 3.8 (Heidelberg 1:142); Nicol. Cus. *Serm.* 8.1 (Heidelberg 16:161-162)
Barth. Bon. *Assump.* 1 (*Opettex* 9b:42; 61)
Barth. Bon. *Assump.* 2 (*Opettex* 9b:68)
Wyc. *Apost.* 16 (*WLW* 12:221-222); Wyc. *Serm.* 4.48 (*WLW* 13:389); Hs. *Sanct.* 33.1 (Flajšhans 3:132)

Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 11 (1499:F5v)

Henr. Lang. *Concept.* 3.9 (1516:12v)

Petr. Aur. *Tract.* 6 (*BFS* 3:92)

Ps. Ans. *Concept. BVM* (*PL* 159:303)
Ps. Alb. M. *Mar.* 125 (Borgnet 37:178)
Luca 1,5-20; Gen. 18,9-15; Jud. 13,2-24
Apud Val. *Enc. Thos. Aq.* (*MPPR* 6:348)

Nicol. Cus. *Serm.* 9.1 (Heidelberg 16:180)
Andr. Brd. *Utraq.* 2 (Hardt 3:394); Jac. Mis. *Utraq.* 1.2 (Hardt 3:431); Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:380-381); Ps. Alb. M. *Mar.* 38 (Borgnet 37:77)
Gers. *Magn.* 6 (Glorieux 8:284)
In. 19,25-27

Vezi *infra*, pp. 168-169

Gers. *Serm.* 232 (Glorieux 5:344); Gers. *Ep.* 56 (Glorieux 2:269); Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:380); Gers. *Jos.* pr. (Glorieux 4:33)
Henr. Lang. *Concept.* 3.7 (1516:11r)

posibila ei înviere, iar pe de altă parte, dacă a fost ridicată la cer cu trupul, ca şi cu sufletul. Teologi de diferite orientări erau de acord cu faptul că Fecioara a murit înainte de a fi fost ridicată la cer, deşi anterioritatea cronologică a învierii lui Hristos faţă de cea a oricăruia dintre sfinţi făcea dificilă credinţa în învierea ei, oricît de irezistibilă ar fi fost ideea. Cei care susţineau învierea Fecioarei Maria o făceau pentru a afirma că a fost ridicată la cer şi cu trupul. Alţii, mai puţin înclinaţi către speculaţie, preferau să lase problema deschisă. Argumentul tăcerii, potrivit căruia, dacă Fecioara nu ar fi fost ridicată la cer şi cu trupul, moaştele ei s-ar fi aflat pe pămînt, aşa cum s-a întîmplat cu alţi sfinţi mai mici, continua să fie folosit în sprijinul ideii ridicării la cer atît cu trupul, cît şi cu sufletul (aşa cum se va spune în definiţia oficială a doctrinei ridicării cu trupul la cer din 1950).

Mai exista, desigur, încă o problemă în ceea ce priveşte ridicarea cu trupul la cer: Scriptura nu menţiona nimic în legătură cu ea. Dar Scriptura nu precizează nimic în legătură cu multe alte detalii din viaţa Fecioarei Maria, care se aflau totuşi în centrul doctrinei şi cultului cu privire la Fecioară. Nu se face, spre exemplu, nici o referire în Scriptură la vreo vestire a naşterii ei; însă, de vreme ce există vestiri ale naşterii unor „sfinţi mai mici", precum Ioan Botezătorul, Isaac şi Samson (şi chiar, după părerea unora, a lui Toma de Aquino), se considera că este posibil ca şi părinţii Fecioarei să fi primit o revelaţie specială. Nu se precizează în Noul Testament nici dacă Fecioara Maria a fost prezentă la instituirea Cinei Domnului şi nici dacă a primit sau nu împărtăşania. Biblia păstra aceeaşi tăcere şi în legătură cu viaţa Fecioarei după ce a fost lăsată în grija apostolului Ioan. Astfel, doctrina despre Fecioara Maria era un exemplu cît se poate de surprinzător al relaţiei dintre învăţătura scripturală explicită şi tradiţia nonscripturală. Căci în multe dintre aceste aspecte mariologice, în care Scriptura nu preciza absolut nimic, teologii aveau de-a face, după cum recunoştea Gerson, „mai mult cu un fel de probabilitate ipotetică decît cu necesitatea credinţei..., mai mult cu ce s-ar fi putut întîmpla decît cu ceea ce s-a întîmplat". Era necesar în această situaţie să se evite „cutezanţa" şi să se recunoască faptul că se proceda pe baza „opiniei probabile" ori a „credinţei evlavioase". Alţii erau mai puţin prudenţi, afirmînd o revelaţie progresivă a adevărurilor divine cu privire la Fecioara Maria de-a lungul unor perioade succesive ale

Ub. Cas. *Arb. vit.* 1.8 (Davis 33); Dns. Scot. *Quaest.* (*BFS* 3:16-17); Henr. Wrl. *Immac.* 186 (*BFS* 3:16-17)

Petr. Aur. *Tract.* 6 (*BFS* 3:92)

istoriei Bisericii și considerînd drept o axiomă hermeneutică faptul că Scriptura trebuia interpretată în așa fel încît să reflecte desăvîrșirea Fecioarei, astfel încît din sintagma „Maica Domnului" Biserica să poată „deduce toată sfințenia, toată slava și toate atributele" Fecioarei Maria.

Vezi vol. 3, pp. 197-198; 321

Gers. *Consid. Jos.* (Glorieux 7:71); Gers. *Serm.* 232 (Glorieux 5:361) All. *Serm.* 12 (1490:Z1r-Z1v); Gab. *fest. Chr.* 39 (1499:V3v); Robt. Bas. *Form. praed.* 29 (Charland 267)

Pe de altă parte, ridicarea cu trupul la cer avea un loc în calendarul Bisericii, ceea ce era suficient pentru Bernard să o afirme, în ciuda lipsei unor mărturii biblice explicite, tot așa cum, dimpotrivă, absența unei sărbători închinate imaculatei concepții fusese un motiv pentru a nu o declara ca doctrină. Erau autori care recunoșteau că „sărbătoarea nașterii Maicii Domnului a fost stabilită cu mult după cea a Adormirii", iar că sărbătoarea zămislirii ei era o inovație și mai recentă, așa cum erau Duminica Sfintei Treimi[1] și diferitele sărbători locale închinate sfinților. La începutul veacului al XIV-lea, cel mai bun lucru pe care îl putea face un susținător al imaculatei concepții era să afirme că, „deși Biserica Romei nu sărbătorește zămislirea..., totuși ea nu dezaprobă această sărbătoare", dar nota de asemenea că „toate Bisericile Angliei și Franței sărbătoresc zămislirea". Conciliul de la Basel (pe atunci în schismă față de papă) s-a declarat în favoarea unei astfel de sărbători la 18 decembrie 1439, iar Biserica Romei a acceptat în cele din urmă această practică în 1477 și a confirmat-o în 1483; însă cu mult înaintea confirmării oficiale, permisiunea de a sărbători a fost luată drept aprobare. Un tratat scris sub pseudonimul Anselm susținea chiar faptul că sărbătoarea era de fapt foarte veche, dar că dușmanii ei o aboliseră pentru o vreme, fiind acum reinstaurată. Însă dacă absența unei astfel de sărbători însemnase pentru Bernard faptul că doctrina imaculatei concepții era cel puțin nesigură, instituirea (sau reinstaurarea) sărbătorii însemna negreșit că doctrina era stabilă. Cei care încă se mai opuneau doctrinei erau îndemnați să respecte totuși sărbătoarea; ei nu aveau altă soluție decît să afirme, în fața schimbării liturgice, că sărbătoarea nu celebra zămislirea Fecioarei, ci sfințirea care i-a urmat la scurt timp.

Petr. Aur. *Reper.* 8 (*BFS* 3:150)

Petr. Aur. *Tract.* 5 (*BFS* 3:73-74)

Vezi *infra*, p. 98

Sixt. IV. *Cum. praeex.* (*Corp. Jur. Can.:Extrav.* 3.12.1:Friedberg 2:1285) Sixt. IV. *Grav.* (*Corp. Jur. Can.:Extrav.* 3.12.1:Friedberg 2:1285) Petr. Verb. *Brd.* (1490:E6r-E6v)

Ps. Ans. *Concept. BVM* (*PL* 159:301-303)

Henr. Wrl. *Immac.* 167 (*FIP Txt* 10:64); Joh. Vit. *Concept.* 3 (Du Pin 3:1344)

Henr. Lang. *Concept.* 1.8; 3.12 (1516:4v; 13r-13v)

Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.2.3 (1522-II:115v); Aeg. Rom. *Quodlib.* 6.20 (1646:418-420)

Criticile formulate de Bernard – nu doar cele liturgice, ci mai ales cele de substanță – au continuat să se afle la

1. Este vorba de sărbătoarea care în Ortodoxia modernă e prăznuită a doua zi după Duminica Rusaliilor. În Occident, este celebrată în prima duminică după Cincizecime (n. trad.).

Petr. Cand. *Immac.* 2.C.16 (Emmen 101); Aug. Rom. *Serm. mag.* 21 (Zumkeller 136); Joh. Pol. *Immac.* 1.1.a.18 (*Bibl. Mar.* 1:11-12); Dom. Domen. *Pot. pap.* 1 ad 2 (Smolinsky 84)

Vezi vol. 1, p. 325
Aug. *Nat. et grat.* 36.42 (*CSEL* 60:263-264)
Joh. Pol. *Immac.* 1.2.a.2 (*Bibl. Mar.* 1:14); Petr. Cand. *Immac.* 2.B.3 (Emmen 84); Henr. Wrl. *Immac.* 69-71; 162 (*FIP Txt* 10:19-20; 63); Petr. Aur. *Tract.* 4; 5 (*BFS* 3:57-58; 75-76)
Dns. Scot. *Quaest.* (*BFS* 3:13); Gualt. Cast. *Assump.* 1.17 (*Opettex* 9b:32-33)
Joh. Vit. *Concept.* 2-3 (Du Pin 3:1341-1344); Gers. *Ep.* 80 (Glorieux 2:325)
Aug. *Jul.* 5.15.52 (*PL* 44:813)
Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.2.1-3 (1522-II:114r-115r)
Joh. Rup. *Serm.* 16; 25 (*FIP Txt* 12:57; 92)

Petr. Aur. *Reper.* 8 (*BFS* 3:142-143)

Mat. 6,12

Gabr. Bl. *Can. miss.* 72.K (Oberman-Courtenay 3:193)
Henr. Lang. *Concept.* 2.8 (1516:7r)
Gabr. Bl. *Fest. Mar.* (1499)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 32.A-F (Oberman-Courtenay 1:328-334)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 80.C (Oberman-Courtenay 4:3)

Petr. Ven. *Brd.* (1490:E6r-E8r); Henr. Wrl. *Immac.* 20-22; 164 (*FIP Txt* 10:5-6; 63-64)

Henr. Lang. *Concept.* 3.3; 3.5 (1516:9r; 10v)

Vezi vol. 3, pp. 196; 326

Brd. Clr. *Ep.* 174.9 (Leclercq-Rochais 7:392)

baza poziţiilor împotriva imaculatei concepţii, atît pentru adversarii, cît şi pentru susţinătorii ei, atunci cînd enumerau obiecţiile cărora trebuiau să le răspundă. De cealaltă parte se aflau diferite voci autorizate, în primul rînd cea a lui Augustin care o considera pe Fecioara Maria ca fiind excepţia de la regula cu privire la starea universală de păcat. Această afirmaţie, venind din partea celui care formulase în mod definitiv doctrina despre păcatul originar, părea să întărească argumentul în favoarea imaculatei concepţii. Încă din secolul al XIII-lea se obişnuia alăturarea celor două pasaje din Bernard şi din Augustin pentru ca, în funcţie de punctul de vedere, să fie explicate unul pe baza celuilalt. Astfel, citînd alte pasaje din Augustin în care Hristos era prezentat ca singura excepţie de la universalitatea păcatului originar, Grigore de Rimini spunea că în pasajul în cauză Augustin trebuie să se fi referit doar la păcatul prezent, de care Fecioara Maria nu era atinsă, aşa cum de altfel toţi erau de acord, inclusiv Bernard. Însă această explicaţie nu îi mulţumea pe cei care interpretau sintagma lui Augustin „învingerea păcatului sub toate chipurile" (*ad vincendum omni ex parte peccatum*) ca făcînd referire atît la păcatul prezent, cît şi la cel originar, aşa încît dintre toţi sfinţii Fecioara era singura care nu avea nevoie să rostească cuvintele din Rugăciunea Domnească: „Şi ne iartă nouă greşelile noastre".

Controversata scrisoare adresată de Bernard preoţilor din Lyon era cu atît mai problematică dată fiind poziţia lui de „purtător al făcliei" pentru Fecioara Maria. Aşa de pildă, cu excepţia uneia singure, toate *Predicile închinate sărbătorilor Preasfintei Fecioare Maria* scrise de Gabriel Biel, un susţinător înfocat al imaculatei concepţii, includeau cel puţin un citat din Bernard, la fel cum în prezentarea doxologiei mariane din cadrul liturghiei, Biel îl cita pe Bernard în fiecare paragraf; tot din concepţia lui Bernard s-a inspirat şi în ceea ce priveşte doctrina despre lucrarea mijlocitoare a Fecioarei. În faţa unei asemenea autorităţi incontestabile, o respingere directă, punct cu punct, a scrisorii lui Bernard era un demers dificil, dar s-au găsit cîţiva care s-au angajat în acest demers. Alţii au găsit o justificare în numărul mare de autori patristici şi medievali care împărtăşiseră ideile lui Bernard, sau afirmau că ambele condiţii stipulate de Bernard pentru acceptarea doctrinei (o sărbătoare închinată zămislirii Fecioarei şi o confirmare din partea scaunului Romei) fuseseră îndeplinite acum. Se născuse chiar şi o legendă,

Petr. Aur. *Tract.* (*BFS* 3:94); Petr. Aur. *Reper.* 8 (*BFS* 3:153); Joh. Neap. *Immac.* 1 ad 4 (*Bibl. Mar.* 1:89)
Petr. Cell. *Ep.* 2.172 (*PL* 202:623)
Guil. War. *Quaest.* (*BFS* 3:3,9)
Henr. Lang. *Concept.* 1.4; 1.6 (1516:2r;3r)

la scurt timp după moartea lui Bernard, potrivit căreia acesta ar fi avut pe piept un semn negru făcut de Dumnezeu drept pedeapsă pentru că a scris „ce nu s-ar fi cuvenit a fi scris despre zămislirea Maicii Domnului". Legenda era folosită pentru discreditarea doctrinei sale despre Fecioara Maria în general, chiar dacă se mergea prea departe prin recursul la astfel de mijloace.

Argumentul cel mai solid pe care Bernard de Clairvaux şi Toma de Aquino, precum şi urmaşii lor, l-au adus împotriva imaculatei concepţii era afirmaţia potrivit căreia dacă Maria s-ar fi născut fără păcatul originar, atunci ea nu ar mai fi avut nevoie de mîntuire – ceea ce ar fi diminuat „demnitatea lui Hristos ca Mîntuitor Universal". Dacă Hristos a murit pentru cei ce erau morţi, atunci faptul că a murit pentru Fecioară implica în mod necesar ideea că şi ea fusese moartă prin păcatul originar. În temeiul versetului din Psalmul 50,6, Augustin afirmase nevoia universală a întregului neam omenesc de a primi mîntuirea adusă de Hristos. Dacă ar fi fost inclusă şi Fecioara, i s-ar fi aplicat şi ei această afirmaţie universală? La această obiecţie se putea replica spunîndu-se că Fecioara era exceptată şi de la alte afirmaţii universale ale Scripturii, cum ar fi „Tot omul este mincinos!". Însă replica fundamentală faţă de acest întreg raţionament era „marea invenţie a lui Scotus, [care] avea să folosească tocmai acest argument pentru a *apăra* doctrina în discuţie". Pe baza „desăvîrşirii Fiului ei ca Mîntuitor", Scotus insista asupra faptului că cel mai desăvîrşit dintre Mîntuitori trebuie să fi avut „cel mai desăvîrşit grad de mijlocire faţă de o anumită făptură", iar cea mai potrivită pentru această onoare era mama sa. Cea mai desăvîrşită metodă de mîntuire era ca ea să fie păstrată neatinsă şi nu salvată din robia păcatului originar. Dacă în cazul altora „harul salvator al mîntuirii spală păcatul originar", în cazul Fecioarei Maria „harul salvator nu spală păcatul originar, ci [îl] împiedică". Din această perspectivă se putea chiar spune că „Fecioara Maria avea nevoie de Hristos ca Mîntuitor mai mult decît oricine", căci „ea avea nevoie de suferinţa lui Hristos, nu din cauza păcatului prezent în ea, ci din cauza păcatului care ar fi fost prezent dacă Fiul ei nu ar fi păstrat-o neatinsă prin credinţă". Se putea vorbi aşadar de o imaculată concepţie, întrucît ceea ce nu îi dăduse natura împlinise în ea harul special al lui Dumnezeu. În ciuda reducerii la absurd prin care s-ar fi putut spune că în această situaţie, cea mai bună metodă dintre toate ar fi

Thos. Sut. *Quodlib.* 3.15 (Schmaus 441)
2Cor. 5,14
Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.2.1 (1522-II:114v)
Petr. Aur. *Tract.* 6 (*BFS* 3:79); Gers. *Ep.* 79 (Glorieux 2:324)
Henr. Wrl. *Immac.* 37 (*FIP Txt* 10:10)
Ps. 115,2
Oberman (1963) 289
Dns. Scot. *Quaest.* (*BFS* 3:14); Henr. Wrl. *Immac.* 89 (*FIP Txt* 10:29)
Balić (1941) 84
Dns. Scot. *Quaest.* (*BFS* 3:19)
Wil. War. *Quaest.* (*BFS* 3:3,10)
Bart. Pis. *Quad.* 37 (1498:L7v)

Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.2.1 (1522-II: 114v)

Petr. Aur. *Tract.* 4 (*BFS* 3:54-55)

Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:427)

Apud. Petr. Aur. *Reper.* 8 (*BFS* 3:141); Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.2.3 (1522-II: 115r)

All. *Tract.* 12 (1490:M4r); Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 7 (1499:D3r)

Gers. *Br. int.* (Glorieux 7:208)
Gers. *Ep.* 56 (Glorieux 2:266)

Aug. Rom. *Serm. mag.* 25 (Zumkeller 137); Henr. Wrl. *Immac.* 65 (*FIP Txt* 10:17)
Brd. Clr. *Laud. Mar.* 4.3 (Leclercq-Rochais 4:49-50)
Rich. S. Laur. *Laud. Mar.* 12.2.5 (Borgnet 36:639-640)
Luca 1,28 (Vulg.)

Lc. 1,35

Bart. Pis. *Quad.* 38 (1498:M2r)

Rich. S. Laur. *Laud. Mar.* 4.28.1 (Borgnet 36:251)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 1.6 (Davis 18)

fost ca toţi oamenii să fie păstraţi neatinşi de păcatul originar, totuşi numai în cazul ei a fost considerată această metodă de mîntuire ca fiind „cea mai potrivită" (*decentissimum*), şi, prin urmare, „restaurarea [ei] nu a fost un act de adăugare a ceva ce fusese pierdut, ci un act de sporire a ceva ce [ea] avea deja".

Una din principalele cauze ale deosebirii dintre Fecioara Maria şi restul omenirii era aceea că nu a existat niciodată un păcat prezent în ea – o excepţie de la regula universală pe care toţi erau nevoiţi să o recunoască, indiferent dacă acceptau sau nu că a fost zămislită în păcatul originar. Paradoxul acestei excepţii îl făcea pe Pierre D'Ailly să i se adreseze astfel Mariei: „Nu prin dreptatea ta, ci prin harul divin ai binemeritat să fii singura făptură neatinsă de suferinţa păcatelor, mai mici sau mai mari, şi, aşa cum se crede, nici de cea a păcatului originar". Discipolul său, Gerson, mergea pînă la capăt cu raţionamentul, parafrazînd Crezul apostolilor în franceza medievală: „Cred că prin taina botezului Dumnezeu acordă fiecărei făpturi care este vrednică să o primească, iertarea de păcatul originar, în care este zămislită orice persoană născută din femeie, cu excepţia Mîntuitorului nostru Iisus Hristos şi a preasfintei Maicii Sale Fecioare". Aceasta nu o aşeza, explica el cu altă ocazie, pe acelaşi nivel cu Hristos. În cazul lui Hristos absenţa păcatului era „de drept", în cazul Fecioarei Maria era „printr-un privilegiu". Un alt paradox, care de altfel fusese deja remarcat de către Bernard, apărea în scena evanghelică a Buneivestiri, în care îngerul o salută pe Maria numind-o „cea plină de har", ceea ce implica faptul că nu are nevoie de har în plus, însă continuă cu explicaţia: „Duhul Sfînt Se va pogorî peste tine". Se putea foarte bine pune întrebarea dacă Fecioara avea sau nu nevoie de sfinţire sau, mai precis, cînd a primit-o. O modalitate de a rezolva paradoxul era să se spună că Maria „aşa plină de har cum era, a fost întărită în har".

Paradoxul – sau ambiguitatea – lua astfel forma afirmării într-unul şi acelaşi paragraf a faptului că ea a fost sfinţită în pîntece „şi de atunci încolo (*ex tunc*) s-a păstrat în curăţenia virtuţii", dar şi a faptului că „în însăşi clipa consimţirii, odată cu zămislirea Mîntuitorului, ea a fost întărită, cu alte cuvinte, întărită în virtute, aşa încît nu a mai putut păcătui pentru tot restul vieţii (*de caetero*)". Această teorie a sfinţirii încă din pîntece a generat şi alte dificultăţi. În primul rînd, nu era atestată în Scripturile canonice, ci doar în tradiţia Bisericii; dar această problemă

era valabilă şi în cazul altor aspecte legate de doctrina despre Fecioara Maria. Cert este că Scriptura nu relevă în nici un fel unicitatea Fecioarei. Există mărturii scripturale explicite cu privire la sfinţirea încă din pîntece a proorocului Ieremia, iar despre Ioan Botezătorul se putea spune că „era «plin de har»... căci nu s-a născut ca «fiu al mîniei», chiar dacă a fost astfel zămislit, ci a fost sfinţit în luna a şasea". Pe lîngă Ieremia şi Ioan Botezătorul, Iosif, soţul Mariei, a primit şi el acest atribut special. Din aceste exemple se putea deduce sfinţirea în pîntece a Mariei printr-un argument *a fortiori*, dar chiar şi atunci, diferenţa dintre Maria şi ceilalţi sfinţi consta în gradaţie mai curînd decît în tipologie, în sensul că ea a primit „harul într-o măsură mult mai mare" decît ei, „atît cît putea primi cineva din Duhul Sfînt în această viaţă nefiind unit ipostatic cu Dumnezeu", aşa cum fusese doar firea omenească a lui Iisus. Chiar dacă diferenţa s-a manifestat în afirmaţia potrivit căreia Fecioara Maria „nu doar că nu a păcătuit niciodată, ci îi era cu neputinţă să păcătuiască", acest argument era, în ochii multora, insuficient fără un răspuns mai complet la întrebarea cum şi de ce era aşa, dacă în momentul zămislirii şi al naşterii ea nu se deosebise de restul neamului omenesc.

Ier. 1,5
Luca 1,28 (Vulg.)
Ef. 2,3
Nicol. Cus. *Serm.* 5.2 (Heidelberg 16:83); Wyc. *Serm.* 2.14 (*WLW* 9:97)
Gers. *Consid. Jos.* (Glorieux 7:67); Gers. *Serm.* 232 (Glorieux 5:349)
Hs. *Sanct.* 2.3 (Flajšhans 3:6); Hs. *Sent.* 3.3.4 (Flajšhans 2:399-400)
Joh. Rup. *Serm.* 25 (*FIP Txt* 12:91-92)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.34 (Davis 367)
Nicol. Cus. *Serm.* 8.1 (Heidelberg 16:164); Rich. S. Laur. *Laud. Mar.* 4.28.1 (Borgnet 36:251)

În concepţia sa despre Fecioara Maria, la fel ca în cea despre întrupare, Duns Scotus se baza pe o metodă teologică a „maximalismului". Dumnezeu putea fie să o păstreze complet neatinsă de păcatul originar, fie să o salveze de sub robia acestui păcat în clipa zămislirii ei ori să o spele de acest păcat după un anumit timp. „Care dintre acestea trei... s-a întîmplat", continua el, „Dumnezeu ştie. Dar dacă nu contrazice autoritatea Scripturii sau autoritatea Bisericii, este de preferat să-i atribuim Mariei o desăvîrşire mai mare şi nu una mai mică". Sau, aşa cum spunea un alt gînditor „Prefer să greşesc prin exagerare, atribuindu-i mai multe prerogative, decît prin inadecvare, lipsind-o de slava pe care o are". O altă componentă a acestei metode era formula des întîlnită: „Ceea ce era atît posibil, cît şi pe deplin potrivit ca Dumnezeu să facă, a făcut" (*potuit, decuit, fecit*). Apărătorii formulei recunoşteau că aceasta părea să fie indispensabilă doctrinei imaculatei concepţii, iar criticii ei obiectau spunînd că problema nu era „dacă a fost posibil ca ea să fie zămislită fără păcatul [originar], ci dacă a fost într-adevăr zămislită fără acesta". S-a ajuns chiar la extreme „inutile" precum teoria potrivit căreia, de la începutul creaţiei Dumnezeu pusese

Vezi *supra*, p. 78
Dns. Scot. *Quaest.* (*BFS* 3:16-17)
Henr. Lang. *Concept.* 3.11 (1516:13r)
Petr. Cand. *Immac.* 2.B.1 (Emmen 76-77); Henr. Wrl. *Immac.* 91; 178 (*FIP Txt* 10:31; 72)
Petr. Aur. *Tract.* 1 (*BFS* 3:34)
Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.2.1 (1522-II:114r)
Henr. Wrl. *Immac.* 240 (*FIP Txt* 10:101-102)

deoparte o bucăţică specială din „materia primordială" pentru a fi prezentă în Maria în momentul zămislirii trupului lui Hristos, sau teoria potrivit căreia, nefiind sub robia păcatului originar, Maria rămînea neatinsă de orice posibilă consecinţă a acestuia, inclusiv oboseala fizică. Chiar şi din rîndul susţinătorilor doctrinei erau voci care precizau că există anumite daruri şi privilegii, ca de pildă o cunoaştere totală a viitorului, pe care Hristos ar fi putut să le acorde mamei Sale, dar totuşi nu a făcut-o. Cu toate acestea, metoda a avut cîştig de cauză, iar în veacul al XVI-lea chiar şi urmaşii lui Toma de Aquino o foloseau pentru a argumenta doctrina imaculatei concepţii.

Joh. Vit. *Concept.* 1 (Du Pin 3:1336)
Gers. *Joh. Mont.* (Glorieux 10:16-17)

Gers. *Ep.* 56 (Glorieux 2:267-268)

Ambr. Cath. *Immac.* (1542-1569)

Cea de-a treizeci şi şasea sesiune a Conciliului de la Basel a hotărît că imaculata concepţie este o „doctrină cucernică, în acord cu practica liturgică a Bisericii, cu credinţa catolică, cu dreapta judecată şi cu Sfînta Scriptură" şi recomanda ca doctrina să fie „acceptată, susţinută şi pusă în practică de către toţi catolicii", interzicînd totodată orice propovăduire ori învăţătură contrară ei. Totuşi, în momentul sesiunii, Conciliul de la Basel era el însuşi pus sub semnul întrebării din cauza declaraţiilor şi acţiunilor sale cu privire la relaţia dintre autoritatea papei şi cea a unui conciliu general. De aceea, hotărîrea privind imaculata concepţie nu a căpătat statut canonic. Cu toate acestea, unii susţinători ai imaculatei concepţii din veacul al XV-lea foloseau această hotărîre în sprijinul afirmaţiei potrivit căreia, deşi existase o vreme cînd se îngăduia ca imaculata concepţie să fie pusă la îndoială, acum Biserica se pronunţase definitiv în această chestiune şi era „o nesăbuinţă şi o neruşinare" ca cineva să i se opună în continuare. Cu sau fără autoritatea Conciliului de la Basel, doctrina devenise general acceptată în creştinătatea apuseană, crezută de credincioşi şi propovăduită de învăţaţi, cu mult timp înainte ca, în cele din urmă, ea să fie mărturisită în mod oficial de către Papa Pius al IX-lea în bula papală *Ineffabilis Deus*, din 8 decembrie 1854.

Hug. *Man.* 17.ix.1439 (*CB* 6:589)

Vezi *supra*, p. 105
CBas. (1431-1439).36 (Mansi 29:183)

Vezi *infra*, p. 121

Gabr. Fl. *Fest. Mar.* 1 (1499:A2v); Joh. Rag. *Auct. conc.* 3 (*DRTA* 15:212)

Cealaltă componentă principală a comunicării harului, doctrina despre sfintele taine, a continuat şi ea să se afle în centrul atenţiei de-a lungul veacurilor al XIV-lea şi al XV-lea. Definiţia sau mai curînd definiţiile medievale ale tainei, însoţite uneori de un citat corespunzător din Augustin, continuau să aibă valoare de normă. Scotus o definea ca „un simbol vizibil, care, prin instituirea divină, semnifică în mod eficace harul lui Dumnezeu sau acţiunea gratuită a lui Dumnezeu şi are ca scop mîntuirea unui om care încă se află în viaţa aceasta". Alte definiţii vorbeau

Vezi vol. 3, p. 230

Dns. Scot. *Ox.* 4.1.2.9 (Wadding 16:109); Ioan. Par. *Pot.* 12 (Leclercq 208)

Robt. Orf. *Corr.* 60 (*Bibl. Thom.* 31:223); Hs. *Coll.* 12 (Ryšánek 7:86); Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.36 (Davis 376) Dom. Domen. *Pot. pap.* 1.con.3 (Smolinsky 75)

despre „un simbol al unui lucru sfînt" și despre „forma văzută a unui har nevăzut". La fel ca în veacurile anterioare, validarea unei taine prin instituirea ei de către Hristos era ambiguă în cazul cîtorva dintre ele. Din relatările evanghelice nu era clar, de pildă, cînd anume a instituit Hristos botezul, care fusese practicat de Ioan Botezătorul încă înainte ca Iisus să-și înceapă activitatea de propovăduire publică. Însă cea mai evidentă ambiguitate continua să fie legată de instituirea căsătoriei, în care părea să nu fie „nimic eminamente spiritual". Toma de Aquino învățase că înainte de venirea lui Hristos cununia nu fusese o taină, nici chiar pentru poporul lui Israel. Ca multe alte afirmații ale lui Toma, și aceasta a devenit subiect de controversă pentru generația care i-a urmat. Wycliffe nu a fost nicidecum singurul care spunea în domeniul teologiei sacramentale: „Nu înseamnă neapărat că dacă Toma afirmă acest lucru, trebuie să-l și propovăduim oamenilor". Citînd din *Glossa Ordinaria*, adversarii lui Toma susțineau că încă din Grădina Edenului semnificația sacramentală a cununiei era unirea spirituală a lui Hristos cu Biserica. Apărătorii lui Toma replicau printr-o clasificare a diferitelor funcții ale cununiei instituite de Dumnezeu, atît în legea naturii, cît și în legea harului. Dintre aceste funcții, cea specific sacramentală nu a fost instituită pînă în momentul patimilor lui Hristos, de unde derivă toate tainele. Într-o altă replică se spunea că *Glossa Ordinaria* se referă strict la cununia în starea de inocență de dinaintea căderii, și că prin urmare cununia în cadrul poporului lui Israel nu fusese altceva decît o prefigurare a tainei. Consecventă cu această insistență asupra stării de inocență era ideea potrivit căreia căsătoria Fecioarei Maria cu Iosif a fost „cea mai autentică dintre căsătorii", în ciuda faptului că nu s-a consumat, fiind totodată „o mare taină, închipuind unirea lui Dumnezeu cu Biserica".

Hs. *Sent.* 4.3.11 (Flajšhans 2:531-532) Mars. Pad. *Def. min.* 15.9 (Brampton 51-52); Thos. Sut. *Quodlib.* 3.19 (Schmaus 461); Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 2.12 (Scholz 106-107); Ub. Cas. *Sanct. ap.* (*ALKGMA* 2:390)

Wyc. *Euch.* 5 (*WLW* 16:158) *Gl. Ord.* Eph. 5:32 (*PL* 114:599)

Guil. Mar. *Corr. Thom.* 60 (*Bibl. Thom.* 9:243)

Robt. Orf. *Corr.* 60 (*Bibl. Thom.* 31:223)

Corr. „*Quare*" 60 (*Bibl. Thom.* 9:245)

Ioan. Par. *Corr.* 57 (*SA* 12:279-280)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 2.6 (Davis 123) Gers. *Consid. Jos.* (Glorieux 7:63-64); Gers. *Cant.* 5 (Glorieux 8:615); Gers. *Desp.* 1 (Glorieux 7:11); Gers. *Nupt.* (Glorieux 6:197)

Regula care spunea că o taină trebuia să fi fost instituită de Hristos ridica probleme nu doar pentru taine precum botezul și cununia, care precedaseră momentul patimilor, ci și în cazul celor care își intraseră în drepturi abia după înălțare. „Nici îngerii, nici apostolii, nici Biserica, și cu atît mai puțin un membru al Bisericii, nu puteau institui taine", explica Biel, adăugînd însă imediat că „o excepție este confirmarea, despre care nu există mărturii că ar fi fost instituită de Hristos, potrivit materiei și formei folosite pentru conferirea ei"; de aceea, trebuia să se creadă „fără urmă de îndoială, în temeiul tradiției orale a apostolilor transmise Bisericii, că El a instituit-o în felul acesta".

Gabr. Bl. *Fest. Chr.* 13 (1499:F3v); Gabr. Bl. *Can. miss.* 14.E (Oberman-Courtenay 1:117)

Dom. Domen. *Pot. pap.* ad 14 (Smolinsky 119)

Wil. Oc. *Ben.* 3.3 (Sikes 3:230-231); Wyc. *Serm.* 3.16 (*WLW* 11:125); Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:735)
Dns. Scot. *Rep. Par.* 4.14.4.14 (Wadding 24:224)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.2 (Arquillière 168-169); Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 3.9 (Scholz 193)
Ioan. Par. *Pot.* 10 (Leclercq 195)

Dincolo de statutul confirmării ca taină discretă era nevoie să se stabilească cine avea autoritatea de a declara drept taină un simbol sau un act despre care Evanghelia nu spune în mod explicit că ar fi fost instituit în istorie de Hristos: Biserica în calitatea ei de trup al lui Hristos, tradiţia văzută ca o continuare a revelaţiei lui Hristos, ori papa, ca vicar al lui Hristos. Teologi cu vederi diferite au căzut de acord în privinţa faptului că, suveran fiind chiar şi asupra propriilor mijloace ale harului, care sînt eficiente datorită „legămîntului" (*pactum*) său, Hristos nu este legat de tainele pe care le-a instituit; însă El nu a împărtăşit nimănui această suveranitate, nici măcar papei. Această îngrădire interzicea Bisericii ori papei să „instituie noi taine".

Vezi *infra*, pp. 147-155
Vezi vol. 1, pp. 200; 225

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 2-II:6r)

Dns. Scot. *Rep.Par.* 4.8.1.3 (Wadding 24:9-10)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.5 (Davis 283)

Jac. Mis. *Utraq.* 1.2 (Hardt 3:421-422)

Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:414); Jac. Mis. *Zjev.* 12:4 (*Pram.* 18:459)

Maglione (1941) 5

Sedlák (1918) 1

Dintre toate cele şapte taine, taina pocăinţei şi cea a preoţiei în trepte ierarhice[1] au fost cele care s-au dovedit problematice pentru viaţa Bisericii de-a lungul Evului Mediu tîrziu. Însă ca o continuare a evoluţiei teologice a Evului Mediu Euharistia a continuat să ocupe primul loc în rîndul sfintelor taine, dînd substanţă şi semnificaţie tuturor celorlalte. Euharistia era „taina fiecăreia dintre celelalte taine"; căci dacă trupul lui Hristos nu ar fi prezent în Euharistie, nici una dintre celelalte taine nu ar mai avea vreo valoare, iar evlavia în Biserică ar înceta să mai existe. „Instituirea acestei preacinstite taine" era cea mai însemnată dintre toate lucrările lui Hristos. În timp ce în botez Hristos este prezent prin puterea sa, în Euharistie El este prezent nu doar prin puterea, ci prin însăşi „substanţa" Sa. Şi în felul acesta, la întrebarea de ce nu există în crezuri nici o referire la Euharistie (chiar dacă se menţionează „un botez spre iertarea păcatelor" în crezul de la Niceea) se putea răspunde citîndu-se sintagma „comuniunea celor sfinte" (*communio sanctorum*) din Crezul apostolilor: cu toate că sintagma putea să însemne şi „comuniunea sfinţilor", ea includea modalitatea prin care s-au ivit sfinţii şi, prin urmare, putea fi redată prin „comuniunea sfintelor taine". Faptul că se acorda în continuare însemnătate Euharistiei în această perioadă reiese din felul în care „toţi marii gînditori ai veacului al XIII-lea [şi ai veacurilor următoare] încearcă să elucideze dogma euharistică"; de fapt, „în istoria intelectuală cehă de la sfîrşitul secolului al XIV-lea şi din secolul al XV-lea, Euharistia ocupă primul loc".

1. În original, *holy orders*, sintagmă care se referă la cele trei trepte ale preoţiei sacramentale (n. trad.).

Nu doar în rîndul celor mai radicali dintre cehi, care negau adevărata prezență, ci chiar și în rîndul celor care acceptau dogma Bisericii a continuat să existe „o diversitate de opinii" cu privire la învățătura euharistică, și aceasta mai ales datorită faptului că anumite întrebări nu fuseseră lămurite nici de concilii, nici de Scriptură și de Părinți. Clasificarea pe care o făcuse Ockham teoriilor despre preschimbarea pîinii sacramentale în trupul lui Hristos includea trei alternative, doar a doua fiind considerată ortodoxă: că aceeași substanță care fusese pîine era acum trupul lui Hristos; că substanța pîinii înceta să mai existe, iar substanța trupului lui Hristos începea să existe acolo, sub accidentele pîinii; și că substanța pîinii rămînea, împreună cu trupul lui Hristos, în același loc. Însă nici chiar această listă nu epuiza toate posibilitățile. În plus, așa cum nota chiar Ockham, „catolicii care acceptă această a doua opinie au păreri diferite în ceea ce privește modalitatea" prezenței. Astfel, în ciuda reiterării avertismentelor împotriva „cercetării minuțioase și fără rost a acestei taine profunde" și în ciuda respingerii teoriilor bizare cu privire la Euharistie, cei ce erau preocupați de doctrina creștină în această perioadă nu au putut să nu abordeze tema euharistică.

Wil. Oc. *Corp.* 1 (Birch 164)

Wil. Oc. *Sacr. alt.* pr. (Birch 2); Wil. Oc. *Corp.* 21 (Birch 274-276)

Wil. Oc. *Corp.* 5 (Birch 182)
Tom. Kemp. *Im. Chr.* 4.18 (Pohl 2:136); Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:395); Wil. Oc. *Corp.* pr. (Birch 158)
Wil. Oc. *Ben.* 3.10 (Sikes 3:240)

Convingerea, împărtășită chiar și de teologii husiți, că exista o „credință a întregii Biserici catolice și universale în adevărul acestei chestiuni" a făcut necesară consultarea trecutului recent și îndepărtat, ca ghid pentru corectarea doctrinei euharistice. O recapitulare a dezvoltării medievale anterioare a doctrinei din veacurile al IX-lea și al XI-lea a servit drept modalitate de abordare a acestei doctrine în veacurile al XIV-lea și al XV-lea. Unul dintre acești teologi husiți cita formula lui Paschasius Radbertus despre „cele două moduri ale trupului natural al lui Hristos" precum și alte pasaje din lucrările acestuia pentru a-și dovedi propria lui ortodoxie substanțială cu privire la prezența reală. El cita de asemenea respingerea lui Berengarius din 1059, care fusese inclusă în dreptul canonic, așa încît Berengarius devenise, aproape ironic, un reprezentant al ortodoxiei euharistice, precum și un susținător al autorității conciliului de a judeca eretici. Și alți teologi husiți, inclusiv Hus, se foloseau de mărturisirea lui Berengarius pentru a se disocia de erezia acestuia și pentru a-și justifica opiniile. Se pare că declarația lui Berengarius a fost un loc potrivit pentru a începe o revizuire a învățăturilor Bisericii cu privire la Cina Domnului; căci cele trei

Jac. Mis. *Corp.* 2 (Hardt 3:885); Ier. Prag. *apud.* Fill. *Gest. conc. Const.* 5.vii.1416 (Finke 2:61)

Radb. *Corp.* 7 (*CCCM* 16:37-40)

Jac. Mis. *Corp.* 3; 9 (Hardt 3:892-893; 903-904); Jac. Mis. *Com. parv.* (Ryba 156)
Jac. Mis. *Rem.* 1; 2 (Vooght 321-323; 337-338)

Vezi vol. 3, p. 200
Corp. Jur. Can:Decr. Grat. 3.2.42 (Friedberg 1:1328-1329)
Turr. *Vot. avis.* (Mansi 30:601)

Hs. *Corp.* 2.1-2 (Flajšhans 1-II:10-11); Hs. *Sent.* 4.12.3 (Flajšhans 2:577); Chel. *Repl.* 30 (Petru 197)

Ioan. Par. *Corp.* (1686:95-96); Wil. Oc. *Jn.* 40 (Sikes 3:145); Wil. Oc. *Corp.* 21 (Birch 278); Wyc. *Serm.* 2.48; 2.61; 3.51 (*WLW* 9:349-350; 9:454-455; 11:446-447); Wyc. *Euch.* 1; 2; 5; 7; 9 (*WLW* 16:25-26; 30-32; 117; 125; 225; 279); Wyc. *Apost.* 5; 6; 9; 16 (*WLW* 12:68; 79; 108; 229); Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:848-849); Joh. Rag. *apud.* Laur. Reich. *Diurn.* 11.ii.1433 (*MC* 1:308); Gabr. Bl. *Can. miss.* 80.N (Oberman-Courtenay 4:16-18)

Vezi *infra*, pp. 239-240, 250

reinterpretări euharistice din secolul al XIV-lea de care ne vom ocupa – ale lui Ioan de Paris, William Ockham şi John Wycliffe – toate luau ca autoritate „confesiunea lui Berengarius", aşa cum au făcut şi adversarii lor din secolul al XV-lea, care apărau transsubstanţierea. Iar în veacul al XVI-lea, Berengarius avea să fie readus în centrul noilor dezbateri pe tema prezenţei euharistice.

Aug. *Ev. In.* 80.3 (*CCSL* 36:529)

Petr. Lomb. *Sent.* 4.3.1 (Quaracchi 4:61)

Aeg. Rom. *Ren. pap.* 16.1 (1554:22r); Gabr. Bl. *Can. miss.* 48.C (Oberman--Courtenay 2:233)

Petr. Lomb. *Sent.* 4.9.1 (Quaracchi 4:199)

Aug. *Ev. In.* 25.12 (*CCSL* 36:254)

Tom. Kemp. *Im. Chr.* 4.10 (Pohl 2:118-119); Wyc. *Serm.* 2.61 (*WLW* 9:455)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 29.E (Oberman-Courtenay 1:292-293); Gabr. Bl. *Fest. Chr.* 19 (1499:H8r)

Alv. Pel. *Ep.* 9.5 (Meneghin 51-52)

Chel. *Repl.* 25 (Petrů 180)

Wyc. *Apost.* 16 (*WLW* 12:220)

Andr. Brd. *Utraq.* 4 (Hardt 3:399); Gers. *Utraq.* (Glorieux 10:57; 67); Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:815; 867)

Deasupra şi în spatele acestor autorităţi medievale mai recente se aflau Părinţii Bisericii, şi în special Augustin. Formula augustiniană, „Cuvîntul se adaugă materiei şi devine o taină, echivalentul unui cuvînt văzut", care avea să joace un rol important în gîndirea sacramentală a multora dintre reformatorii protestanţi din veacul al XV-lea, apărea în *Sentinţele* lui Petru Lombardul, de unde a trecut nu doar în comentariile pe marginea *Sentinţelor*, ci şi în alte lucrări. Poate cea mai neliniştitoare dintre afirmaţiile lui Augustin, citată şi ea în *Sentinţe*, „De ce vă pregătiţi dinţii şi stomacul? Credeţi şi veţi fi mîncat deja", putea servi la stabilirea unei distincţii între „hrana spirituală" a credinţei şi „hrana sacramentală" a Sfintei Euharistii. În felul acesta, ea oferea o bază pentru rezolvarea problemei pastorale a unui credincios care se afla în imposibilitatea fizică de a consuma împărtăşania. Însă deprecierea „hranei sacramentale" în favoarea „celei spirituale" putea de asemenea să semnifice faptul că „în realitate (*v pravdě*) mănîncă doar cel ce crede în Hristos", transformînd astfel realitatea prezenţei într-un corolar al credinţei mai curînd decît într-un fapt obiectiv. Putea chiar să devină o apărare a practicii de a interzice împărtăşirea laicilor din potir, pe motiv că adevăraţii credincioşi nu au nevoie să primească taina sub ambele specii; căci dacă ei cred înseamnă că au primit deja trupul lui Hristos (şi în mod implicit, sîngele lui).

Jac. Mis. *Rem.* 2 (Vooght 328)

Dns. Scot. Ox. 4.8.1.3 (Wadding 17:7-8)

Apud. Ioan. Par. *Corp.* (1686:109)

Příb. *Tract.* 5 (Sedlák 74); Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:395)

Wyc. *Serm.* I.13 (*WLW* 8:90-92); Wyc. *Euch.* 3;9 (*WLW* 16:62-63; 316-318); Chel. *Repl.* 12 (Petrů 152)

Aşa cum în Evul Mediu timpuriu „regula credinţei" cu privire la prezenţa reală fusese în mare măsură un corolar al „regulii rugăciunii" exprimate în evlavia personală şi în liturghia publică, tot astfel, prin reciprocitate, doctrina avea să stimuleze evoluţia liturgică şi a vieţii de cult. „Practic, întreaga viaţă de cult a Bisericii", nota Duns Scotus, „este legată (*in ordine*) de această Taină", a cărei adorare era, la rîndul său, una dintre cele mai puternice dovezi ale prezenţei reale, de vreme ce o astfel de cinstire, dacă ar fi adresată unui simplu simbol al trupului lui Hristos, ar fi idolatră, adică exact ceea ce reprezenta acest tip de venerare în viziunea criticilor doctrinei medievale.

Andr. Brd. *Orig. Hs.* (*FRA* 6:335; 339); Přib. *Tract.* 1 (Sedlák 58-59); Joh. Rag. *Bas. conc.* 41 (*MC* 1:82); *apud* Joh. Rag. *Boh.* 155 (*MC* 1:269); Laur. Reich. *Diurn.* 21.i.1433 (*MC* 1:294); Jac. Mis. *Zjev.* 13:12 (*Pram.* 18:545); Jac. Mis. *Corp.* 6-7 (Hardt 3:917-921); Jac. Mis. *Ven. sacr.* 13 (Vooght 401-402)

Opoziția lor față de această „idolatrie" a generat acuzații de nelegiuiri comise împotriva Tainei și împotriva icoanelor reprezentîndu-i pe sfinți, dar și pledoarii teologice în sprijinul practicii de adorare a pîinii euharistice în temeiul legăturii inseparabile dintre Taină și persoana Dumnezeu-omului. Chiar și un susținător al doctrinei transsubstanțierii și al adorării s-a văzut nevoit să lanseze un avertisment împotriva diferitelor abuzuri superstițioase legate de jertfa euharistică, încurajate de predicatori mult prea zeloși. Aceste aspecte nu au diminuat însă semnificația euharistică a liturghiei și nici practica de a pune jertfa în relație cu o anumită intenție. Ca jertfă, liturghia folosea nu doar preotului care o oferea, ci întregii Biserici, în numele căreia preotul aducea această ofrandă. Relația acestei jertfe cu jertfa de pe Golgota continua să fie o problemă mult dezbătută. Căci toți acceptau faptul că „nici o jertfă nu urma și nici nu putea să urmeze jertfei lui Hristos", singura jertfă adevărată și singurul preot adevărat. Însă, așa cum afirmau doi autori din secolul al XIV-lea, „această jertfă a fost oferită odată pentru totdeauna (*semel*) ca preț [al mîntuirii], dar este veșnic amintită (*recolitur iugiter*) în Biserică prin taina care este sfințită și oferită prin slujirea preoților".

Gers. *Sup.* (Glorieux 10:141)

Dns. Scot. *Quodlib.* 20.13 (Wadding 26:313)

Dns. Scot. *Quodlib.* 20.2 (Wadding 26:298); Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.5 (Davis 291-292)

Aeg. Rom. *Ren. pap.* 20 (1554:26v)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.5 (Arquillière 136); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560:77v)

Totuși, așa cum am precizat, mai ales natura prezenței euharistice era cea care continua, în ciuda dogmei transsubstanțierii, să se afle în atenția teologilor. Evident că transsubstanțierea nu fusese chiar soluția perfectă și nici nu lămurise pe deplin problema, în ciuda a ceea ce lăsase să se înțeleagă limbajul hotărîrii celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran. În pofida acestei hotărîri și a sprijinului de care s-a bucurat din partea unei figuri atît de proeminente precum papa Inocențiu al III-lea, transsubstanțierea continua să suscite aprige dispute. Existase încă de la început riscul ca această dogmă să fie luată drept o „explicație" raționalistă care face oarecum mai plauzibilă doctrina prezenței reale. Cum termenii „substanță" și „accident" au ajuns să capete tot mai mult o semnificație tehnică în vocabularul filozofiei și apoi al teologiei, s-a deschis calea schimbărilor filozofice care aveau să influențeze teoria euharistică a unuia sau altuia dintre teologi. Dar, ca în multe alte privințe, „schimbarea importantă vine odată cu Scotus, fiindcă la Scotus doctrina transsubstanțierii devine mai mult o problemă a autorității Bisericii postapostolice decît una legată de înțelegerea Euharistiei". Definiția lui Scotus potrivit căreia

CLater. (1215) *Const.* 1 (Alberigo-Jedin 230)

In. III. *Sacr. alt.* 4.7 (*PL* 217:860-861)

McCue (1968) 403

Dns. Scot. *Ox.* 4.11.1.2 (Wadding 17:319) Aeg. Rom. *Corp.* 3; 47 (1481: 2v; 38r); Aeg. Rom. *Quodlib.* 4.6 (1646: 212); Thos. Sut. *Quodlib.* 4.8 (Schmaus 546); Vit. Furn. *Rer. princ.* 3.1.3 (Wadding 4: 290); Wil. Oc. *Sacr. alt.* pr. (Birch 2-4); Wyc. *Euch.* 2 (*WLW* 16: 48)

Vezi vol. 3, p. 243

Ioan. Par. *Corp.* (1686: 85)

Vall. *Euch.* (*MPPR* 6: 67); Vall. *Volup.* 3.25 (*MPPR* 5: 990)

Petr. Lomb. *Sent.* 4.12.1 (Quaracchi 4: 267)

Ioan Par. *Corp.* (1686: 96-97)

Vezi vol. 2, pp. 105-108

Ioan Par. *Corp.* (1686: 86-87) Ioan Par. *Corp.* (1686: 102-103)

Vit. Furn. *Quodlib.* 2.9 (Delorme 79-80); Wyc. *Euch.* 7 (*WLW* 16: 221-222, 228-230)

Joh. Lutt. *Guil. Oc.* 34 (Hoffmann 79)

Buescher (1950) 156

Wil. Oc. *Corp.* 12 (Birch 218); Wil. Oc. *Sacr. alt.* 3 (Birch 96)

Wil. Oc. *Corp.* 40 (Birch 476) Wil. Oc. *Corp.* 6 (Birch 188); Wil. Oc. *Sacr. alt.* 3 (Birch 150)

Wil. Oc. *Corp.* 31; 41 (Birch 370-372; 500)

transsubstanțierea este „deplina preschimbare a unei substanțe în altă substanță", era desigur prezentă aproape *ad litteram* la mulți alți teologi din veacul al XIV-lea, chiar dacă în unele cazuri definiția îi servea teologului, la fel ca și lui Scotus, drept pretext pentru propria lui reconstrucție idiosincratică. Aceste propuneri teologice individuale sînt importante aici doar în măsura în care ele reflectă continua distincție dintre transsubstanțiere și doctrina despre „adevărata și reala prezență a trupului lui Hristos, [care] ...poate fi apărată în alt fel" decît prin folosirea transsubstanțierii. Căci, așa cum avea să observe Lorenzo Valla, minunea euharistică nu era mai greu de crezut decît minunea întrupării, dar din anumite motive ea încă mai provoca „neliniști" chiar și celor pentru care întruparea era mai presus de orice îndoială.

Ceea ce aveau în comun cei mai mulți era preocuparea pentru starea elementelor euharistice, pîinea și vinul, după preschimbarea lor în trupul și sîngele lui Hristos. Astfel, Ioan de Paris susținea, pornind de la teoria lui Petru Lombardul, că autoritatea credinței nu presupune în mod obligatoriu negarea faptului că substanța pîinii rămîne. El făcea o analogie între substanța pîinii și firea umană a lui Hristos, care, potrivit doctrinei ortodoxe, își are ființa doar în ipostasul Său, fără să fie însă anihilată prin unirea ipostatică; era dispus însă să folosească termenul „impanație" pentru a descrie relația dintre pîine și trupul lui Hristos. Pentru diferiții lui opozanți, aceasta nu însemna altceva decît a spune „că substanța pîinii rămîne cu adevărat și că este cu adevărat pîine și trupul lui Hristos". William Ockham era și el acuzat de a fi susținut ideea „că substanța pîinii este cu adevărat anihilată în Taina Euharistiei". Punînd accentul, cînd vorbea de prezența euharistică, „pe voința lui Dumnezeu, care, *de potentia absoluta,* poate împlini orice nu implică o contradicție", el interpreta uneori transsubstanțierea pe baza puterii lui Dumnezeu de a separa substanța de accident și ca pe o modalitate prin care credința să capete merit, crezînd ceva fără dovada experienței sau a rațiunii. Prezența trupului lui Hristos în Taina Euharistiei nu trebuie considerată ca fiind „circumscrisă locului", și prin urmare se impunea o distincție clară între o preschimbare în substanța trupului și o preschimbare în „cantitatea trupului lui Hristos". Căci, cu toate că „acea cantitate care este, sau a fost, substanță" nu rămîne după preschimbarea pîinii în trupul lui Hristos, totuși „cantitatea" de

Wil. Oc. *Sacr. alt.* 3 (Birch 156)

Wil. Oc. *Corp.* 31 (Birch 372)

Maglione (1941) 72

Aeg. Rom. *Corp.* 34; 40 (1481: 23v; 29v); Henr. Gnt. *Quodlib.* 9.9; 11.1.4 (1613-11: 97r-98v; 194r) Dns. Scot. *Quodlib.* 10.21 (Wadding 25: 430)

culoare, gust şi volum rămîne. Distincţia între substanţă şi cantitate era o modalitate de a „păstra cu uşurinţă întregul adevăr despre Taina Euharistiei". Indiferent dacă acuzaţiile de erezie euharistică îndreptate împotriva lui Ioan de Paris şi William Ockham erau sau nu adevărate, reiese clar din gîndirea lui Aegidius de Roma că era posibil chiar şi pentru un teolog ortodox să propună „un nou concept... de «trup» ...mai în armonie cu credinţa" decît păreau a fi cel puţin unele dintre versiunile transsubstanţierii. El încerca să evite noţiunea de anihilare a substanţei pîinii în preschimbarea euharistică, sugerînd că ea rămîne potenţial în materia trupului lui Hristos, idee pe care Scotus o considera inacceptabilă, chiar dacă nu eretică.

Wyc. *Civ. dom.* 1.36 (*WLW* 4: 260)

Wyc. *Euch.* 2; 7 (*WLW* 16: 52; 199)
Wyc. *Ben. inc.* 11 (*WLW* 7: 190-191)

Wyc. *Serm.* 3.58 (*WLW* 11: 507); Wyc. *Euch.* 7 (*WLW* 16: 216); Wyc. *Euch.* 5 (*WLW* 16: 148)

Wyc. *Serm.* 3.51 (*WLW* 11: 445)
Wyc. *Euch.* 8; 9 (*WLW* 16: 271; 303)

Wyc. *Euch.* 1 (*WLW* 16: 15)
Wyc. *Euch.* 7 (*WLW* 16: 230-231)

Wyc. *Serm.* 2.61; 4.42 (*WLW* 9: 463; 13: 351); Wyc. *Euch.* 4 (*WLW* 16: 87)

Wyc. *Euch.* 4 (*WLW* 16: 83-84); Wyc. *Euch.* 5 (*WLW* 16: 123)

Wyc. *Serm.* 2.61 (*WLW* 9: 453); Wyc. *Serm.* 3.54 (*WLW* 11: 471); Wyc. *Euch.* 5 (*WLW* 16: 121)

Reiese încă şi mai limpede din gîndirea lui John Wycliffe cum ideea „remanenţei" pîinii putea de asemenea să ducă un teolog de la apărarea transsubstanţierii la respingerea ei totală. La început, el a afirmat că „preotul creează trupul lui Hristos[1], adică, prin lucrarea lui face ca trupul lui Hristos să existe sub forma accidentelor prin cuvintele sfinte"; totuşi, în cele din urmă a ajuns să considere neîntemeiată această explicaţie. Substanţa şi accidentul nu puteau fi despărţite, şi prin urmare substanţa pîinii se păstra. De fapt, „substanţă" şi „accident" nu erau termeni scripturali; şi nici nu era potrivit să se vorbească despre o „preschimbare" a elementelor. Ceea ce este în Euharistie este „trupul lui Hristos în natura pîinii, de vreme ce acolo este natura pîinii, şi nu natura trupului lui Hristos, aşa cum este în ceruri". Este în ceruri potrivit dimensiunilor sale, iar în pîine „potrivit puterii (*virtualiter*) sale", unde este „prezent ascuns". Atît timp cît se afirma continuitatea pîinii ca pîine, Wycliffe nu a insistat asupra nici unei teorii a prezenţei, ci a vorbit despre ea ca fiind „într-un fel sau altul" (*quodammodo*). Insista însă asupra faptului că, deşi folosite în mod figurat, cuvintele de instituire sînt totuşi unice, nefiind doar o binecuvîntare între multe altele. În felul acesta, trupul şi sîngele erau în Taina Euharistiei „cu adevărat şi în mod real, dar în sens figurat" sau „în chip spiritual şi real" sau „într-un simbol, dar nu fără a fi acolo cu adevărat şi în mod real". Dintre discipolii husiţi ai lui Wycliffe, cei mai radicali l-au urmat în această accentuare a remanenţei pîinii, ca şi a calităţii ei unice,

1. În original, *confects the body of Christ*. Expresia mai apare în acest volum şi sub forma *confects the Eucharist*, tradusă prin „săvîrşeşte Euharistia" (n. trad.).

Joh. Z. *Tract.* (Sedlák 4)
Joh. Z. *Tract.* (Sedlák 19-20)
Joh. Z. *Tract.* (Sedlák 62-63)

Chel. *Repl.* 10 (Petrů 149)

Chel. *Repl.* 17 (Petrů 163)

Jac. Mis. *Rem.* 1; 3 (Vooght 319; 347)
Jac. Mis. *Ven. sacr.* 4 (Vooght 392)
Jac. Mis. *Corp.* 5 (Hardt 3:913-914); Jac. Mis. *Corp.* 10 (Hardt 3:925-927)

deosebită de orice altă pîine; însă această dublă accentuare, pe care conservatorii o denunţau drept ambiguă, părea să reducă Euharistia la statutul de „nimic mai mult decît un simplu simbol" (*jedině púhé znamenie*)", fără nici un fel de prezenţă a „adevăratului şi substanţialului trup al lui Hristos", ci doar a „harurilor" sale. Totuşi, cei mai moderaţi, deşi au început prin a învăţa o doctrină a remanenţei şi a prezenţei „spirituale" inspirată din gîndirea lui Wycliffe, au renunţat în cele din urmă la ideea „limbajului figurat" în Euharistie şi chiar şi la doctrina remanenţei şi au încercat să-l reinterpreteze pe Wycliffe în acelaşi sens. Într-o măsură mai mare decît celelalte concepţii asupra Euharistiei pe care le-am prezentat, teoriile husite au prevestit soarta doctrinei euharistice în ultimele două secole ale perioadei de care se ocupă acest volum; căci în epoca tîrzie a Reformei, ca şi în cea a Reformei husite, diferite doctrine cu privire la sfintele taine aveau să devină principii definitorii pentru diferite Biserici, care se vor trezi profund divizate de ceea ce, aşa cum recunoşteau cu toţii, trebuia să exprime unitatea credincioşilor cu Hristos şi unul faţă de celălalt.

Una şi adevărata credinţă

Ioan Par. *Pot.* 3 (Leclercq 181); Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.5 (Arquillière 212); Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:713)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.3 (Arquillière 111-112); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560:76r); Joh. Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 435)
Aeg. Rom. *Err. phil.* Conc. (Koch-Riedl 66); Nicol. Cus. *Pac. fid.* 4 (Heidelberg 7:11); Wil. Oc. *Jn.* 5 (Sikes 3:46); Seg. *Sept. not.* 1-2 (Krämer 430-431)
Joh. Brev. *Tract.* 1.3 (Du Pin 1:829)

Gers. *Mat. fid.* 6 (Glorieux 6:158); Gers. *Nupt.* (Glorieux 6:206)
Gers. *Ex. doct.* pr. (Glorieux 9:458)
Apud Joh. Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 418); Seg. *Eccl.* 1.21 (Krämer 402)

Bart. Pis. *Quad.* 27 (1498:J1v)

Cel mai grav pericol la adresa unităţii „unicei şi adevăratei credinţe" în veacurile al XIV-lea şi al XV-lea se datora pierderii unicităţii în „Biserica una şi adevărată", dat fiind că cele două erau percepute ca inseparabile. Preocuparea din ce în ce mai intensă privind unitatea Bisericii era totodată o dorinţă de a păstra – sau de a reface – „unitatea credinţei, prin care se înţelege unitatea doctrinei". Aceasta era adevărata credinţă catolică, una şi aceeaşi pretutindeni. A fi catolic însemna a avea credinţă explicită, dar şi implicită: credinţă implicită în autoritatea universală a Scripturii şi a Bisericii, dar şi credinţă explicită în adevărurile Scripturii şi ale Bisericii mărturisite în Crezul apostolilor. În ceea ce priveşte aceste adevăruri de credinţă, nu se permitea nici o deviere sau „diversitate a doctrinelor", chiar dacă este posibil ca acest lucru să fi fost îngăduit înainte ca Biserica să-şi formuleze mărturisirea de credinţă pe o anumită temă, aşa cum fusese necesar ca în perioada Vechiului Testament să se ştie şi să se mărturisească anumite articole de credinţă doar implicit. Însă era necesar să se facă distincţia între

aceste doctrine și alte opinii teologice, care nu erau propovăduite în mod explicit ca adevăruri catolice, și față de care puteau exista diferite poziții; căci o astfel de „diversitate de opinii" nu amenința unitatea Bisericii și a doctrinei sale. De aceea, episcopii Bisericii nu trebuiau să condamne acest tip de „diversitate", chiar dacă era datoria lor să respingă devierea de la doctrina catolică explicită.

Potrivit lui Duns Scotus, era sarcina teologilor să aibă în vedere atît doctrina Bisericii, cît și opinia teologică, „să expună Scriptura și să explice concluziile" trase din aceasta, nu numai pe cele „necesare", ci și pe cele doar „posibile"; astfel, el susținea că „teologia noastră nu se ocupă de fapt cu altceva decît cu lucrurile care sînt cuprinse în Scriptură și cu concluziile care pot fi trase (*elici*) de aici", acestea din urmă fiind „potențial (*virtualiter*) conținute în Scriptură". Prin urmare, era esențial ca „disputa [teologilor] să nu fie înăbușită", mai ales în cazul dezbaterilor din cadrul unui conciliu general al Bisericii, căci această dublă sarcină le era încredințată în primul rînd lor, mai curînd decît prelaților Bisericii, iar teologii meritau să fie sprijiniți, nicidecum ridiculizați și criticați. Ținta frecventă a criticilor era presupusa erudiție excesivă a multora dintre ei, care îi făcea să neglijeze una și adevărata credință a credincioșilor simpli în favoarea polemicilor savante. Franciscanii spirituali susțineau că urmează exemplul lui Francisc atunci cînd puneau rugăciunea mai presus de studiu, considerînd-o ocupația principală a teologului, și denunțau atenția excesivă îndreptată către teologia filozofică, mai ales atunci cînd erau preferați autorii păgîni în dauna Bibliei. Pe de altă parte, Henric Heinbuche de Langenstein, considerat „în zilele noastre fără pereche în sfințenia vieții și în cunoștințe", îi critica pe cei care nu studiaseră Scriptura cum se cuvine (referindu-se aici și la anumiți franciscani) și pe Părinți, dar se aventurau să critice un teolog de anvergura lui Bernard. O asemenea ignoranță teologică, care unora li se părea că devenise contagioasă, era, desigur, cu atît mai respingătoare cînd era descoperită la un papă.

Adevărul fundamental al teologiei consta în articolele de credință. Acestea trebuiau crezute și acceptate prin credință, ceea ce nu însemna că nu puteau deveni obiect al „cunoașterii" (*scientia*), din moment ce tocmai acest lucru făcea din teologie o „știință". Expresia „articol de credință" se putea referi la un anumit adevăr catolic, afirmat explicit în crez sau adăugat în crez de către

All. *Trin.* (Du Pin 1:627) Ang. Clar. *Alv. Pel.* 16 (*AFH* 39:99); Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.5 (Heidelberg 14:49)

Wil. Oc. *Corp.* 36 (Birch 440)

Dns. Scot. *Ox.* 3.24.q.un.16 (Wadding 15:46)
Dns. Scot. *Quodlib.* 7.10 (Wadding 25:291)

Dns. Scot. *Ord.* pr. 204 (Balić 1:138)

Dns. Scot. *Ord.* pr. 123 (Balić 1:87)

All. *Pot. eccl.* 3.1 (Du Pin 2:950)

Joh. Brev. *Tract.* 1.3 (Du Pin 1:840); Gers. *Union. eccl.* (Glorieux 6:15)
Gers. *Ex. doct.* 2.5 (Glorieux 9:472)

Chel. *Boj.* (Petrů 97); Hs. *Coll.* 88 (Ryšánek 7:517)

Ub. Cas. *Declar.* (*ALKGMA* 3:178)

Ub. Cas. *Rot.* 16; 23 (*ALKGMA* 3:118; 127)
Ub. Cas. *Sanct. vest.* (*ALKGMA* 3:72; 75)
Eben. *Consid.* 9 (*DRTA* 15:829); Thdrc. Nm. *Int. Pac.* (Finke 3:125)

Henr. Lang. *Concept.* 1.7 (1516:3v); Gers. *Cons.* 4.4 (Glorieux 9:237-238)
Univ. Par. *Avis. conc.* 3; 21 (Finke 1:133; 139); Vall. *Prof. rel.* (*MPPR* 6:288-289); Thdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:116); Wil. Oc. *Op. XC. dier.* 71 (Sikes 2:596)

Robt. Orf. *Repr. Aeg.* 1 (*Bibl. Thom.* 38:34)

Ramb. Bol. *Apol. ver.* 6.1 (*ST* 108:50)

Seg. Gl. *Eug.* 4 *apud* Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.42 (*MC* 3:1165)
Joh. Brev. *Tract.* 1.3 (Du Pin 1:834-835)
Wil. Oc. *Dial.* 2.5 (Goldast 2:415-416); Ps. Alb. M. *Mar.* 132 (Borgnet 37:187); Henr. Oyt. *Ver. cath.* 3 (*Opettex* 16:10-11); Joh. Brev. *Tract.* 1.3; 3.4 (Du Pin 1:831; 900-901)

autoritatea Bisericii de-a lungul secolelor; sau se putea referi la „adevărul catolic în întregul lui", care era deja complet şi nu suferea nici o adăugire din partea nimănui. Articolele de credinţă includeau acele adevăruri care erau propovăduite explicit în Scriptură, precum şi adevăruri care puteau fi deduse în mod necesar din Scriptură: asupra acestui fapt exista un consens, nu însă şi asupra întrebării dacă erau şi unele articole de credinţă nemenţionate în Scriptură, dar transmise prin tradiţia autentică. Totuşi, pe lîngă articolele de credinţă de orice fel, existau şi învăţături pe care Biserica le îngăduia ca aparţinînd „evlaviei credinţei", dar nu le impunea ca obligatorii, cum erau de pildă diferitele credinţe populare cu privire la Fecioara Maria. Chiar şi în rîndul articolelor de credinţă, nu toate aveau aceeaşi importanţă ca doctrinele fundamentale despre Treime şi persoana lui Hristos. Un „adevăr catolic", potrivit definiţiei lui Ockham, era acela „considerat catolic de către toate neamurile creştine şi catolice"; iar erezia era dimpotrivă „ceva contrar Scripturii divine sau doctrinei Bisericii universale" dacă era susţinută cu obstinaţie. Aceasta era o definiţie a ereziei cu care cei mai mulţi erau de acord, inclusiv Jan Hus, care, folosind o interpretare medievală, includea simonia în rîndul ereziilor. Dintre susţinătorii lui Hus, Chelčický deplîngea faptul că adevărata credinţă era numită acum erezie şi invers, în vreme ce Jakoubek ze Stříbra, pe care Chelčický îl considera eretic, se pronunţa împotriva inovaţiilor eretice, opunîndu-se doctrinei purgatoriului, dar totodată pretindea că luptă împotriva inovaţiei şi atunci cînd se opunea practicii de a nu permite laicilor împărtăşirea din potir. Şi alţi critici ai papalităţii recurgeau la argumentul standard împotriva inovaţiei, considerînd o „insolenţă" şi o „născocire" pretenţia papei de a avea „plinătatea puterii" asupra legii divine şi umane precum şi dreptul unilateral de a declara pe cineva eretic.

Gers. *Ex. doct.* 1.1 (Glorieux 9:459-460)
Gabr. Bl. *Fest. Mar.* 11 (1499:F6v)
Wil. Oc. *Ben.* 2.2 (Sikes 3:214-215); Wil. Oc. *Dial.* 2.2 (Goldast 2:411-412)
Wil. Oc. *Op. XC. dier.* 124; 82 (Sikes 2:847; 643); Wil. Oc. *Jn.* 34 (Sikes 3:130)
Turr. *Aug. Rom.* (Mansi 30:1008-1009)
Vezi vol. 3, p. 200
Hs. *Sent.* 4.13.5 (Flajšhans 2:586-587); Hs. *Svat.* 1 (Hrabák 21)
Chel. *St. vr.* 1.5 (*Com.* 22:15)
Chel. *Crk.* (Petrů 104)
Jac. Mis. *Purg.* (Walch 1-III:3)
Jac. Mis. *Utraq.* 1.30 (Hardt 3:490-491)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.25.20 (Previté-Orton 397); Joh. Par. *Pot.* (Leclercq 250); Dom. Domen. *Pot. pap.* 1.con.3 (Smolinsky 70-71)

Însă pentru a fi „catolic", teologul avea nu doar sarcina de a promova articolele de credinţă şi de a respinge ereziile, ci şi de a aborda teologic acele adevăruri divine „care le erau cunoscute şi filozofilor" şi de a „demonstra prin raţiune ceea ce el ştie [deja] printr-o credinţă absolut sigură". Pentru a-şi îndeplini această sarcină, Toma fusese nevoit să se apere împotriva celor care îl acuzau că prin includerea creaţiei *ex nihilo* în rîndul articolelor de credinţă, şi nu în rîndul celor care trebuiau dovedite, el cedase prea mult în faţa susţinătorilor doctrinei despre

Dns. Scot. *Prim. princ.* 4.10 (Roche 142)
Dns. Scot. *Prim. princ.* 3 (Roche 38)
Vezi vol. 3, pp. 321-322

veşnicia lumii; potrivit apărătorilor lui, el dimpotrivă „demontase argumentele sofiste [ale acelor susţinători] cu o mai mare eficacitate" decît ar fi făcut-o vreodată criticii lui. Rambert de Bologna, care fusese discipolul lui Toma, a scris *Pledoarie pentru adevăr* în sprijinul poziţiei tomiste nu doar cu privire la veşnicia lumii, ci şi cu privire la întregul demers al maestrului de a găsi o armonie între credinţă şi raţiune; Toma arătase „că lucrurile pe care le spune credinţa nu sunt cu neputinţă, însă nu spune niciodată că acestea sînt demonstraţii" ale faptului că asemenea lucruri ar fi adevărate prin raţiune. Rambert a îndreptat această afirmaţie mai ales împotriva acelora dintre criticii lui Toma care susţineau că nici un articol de credinţă nu poate fi dovedit. Aşa cum observa un gînditor de după el, Toma evitase să încerce să dovedească acele lucruri care nu pot fi cunoscute decît prin credinţă sau să folosească dovezi „sofiste şi neadevărate", chiar şi pentru acele lucruri care puteau fi demonstrate.

Corr. „*Quare*" 6 (*Bibl. Thom.* 9:37-38)

Ramb. Bol. *Apol. ver.* 6.2 (*ST* 108:60)

Ramb. Bol. *Apol. ver.* 6.3 (*ST* 108:109)

Ramb. Bol. *Apol. ver.* 6.2 (*ST* 108:76); Robt. Orf. *Corr.* 6 (*Bibl. Thom.* 31:52-53)

Gers. *Lull.* (Glorieux 10:122); Gers. *Cur. st.* 1 (Glorieux 3:231-232) Gers. *Magn.* 7; 9 (Glorieux 8:314; 392)

Această ultimă referire era o critică la adresa argumentului ontologic al lui Anselm în favoarea existenţei lui Dumnezeu; însă definiţia care se afla la baza acestui argument, şi anume că Dumnezeu este „acela în comparaţie cu care nu poate fi conceput nimic mai mare", era, aşa cum observa Nicolaus Cusanus, o definiţie pe care o acceptau „toţi teologii" din ambele tabere ale controverselor epocii – Duns Scotus şi Petrus Aureolus, precum şi Aegidius de Roma şi opozantul său tomist, Robert de Orford (pentru a menţiona doar cîţiva). Şi cu toate că Scotus, în calitate de filozof, şi-a expus propria versiune a argumentului ontologic, el insista de asemenea, vorbind „într-o manieră strict teologică", asupra faptului că omnipotenţa lui Dumnezeu, aşa cum o înţelegea credinţa catolică, nu putea fi dovedită „pornind de la ceea ce se ştie în mod natural". Şi deşi exista, prin urmare, „o singură cunoaştere a lui Dumnezeu", şi nu două, exista în acelaşi timp o antinomie între teologie şi filozofie, întrucît anumite concluzii nu puteau fi nici confirmate, nici infirmate printr-un mod de cunoaştere filozofic. În felul acesta, dezbaterile legate de „Dumnezeu şi căile de cunoaştere", din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, au avut „felurite consecinţe filozofice", influenţînd însă şi cursul istoriei doctrinare. Căci pe parcursul acestor veacuri, pe măsură ce se deplasa accentul dinspre primatul intelectului (expus de Toma de Aquino) către primatul voinţei (susţinut de Augustin şi Bonaventura), avea loc o mişcare asemănătoare dinspre o

Vezi vol. 3, p. 283

Nicol. Cus. *Dir. spec.* 4 (Heidelberg 13:8); Nicol. Cus. *Apol.* (Heidelberg 2:8) Dns. Scot. *Quodlib.* 1.4 (Wadding 25:9); Dns. Scot. *Prim. princ.* 4.9 (Roche 122, 124); Petr. Aur. *Sent.* 1.1.6.56 (*FIP Txt* 3:348)

Robt. Orf. *Repr. Aeg.* 11 (*Bibl. Thom.* 38:66) Dns. Scot. *Prin. princ.* 4.9 (Roche 122, 124)

Dns. Scot. *Ord.* 1.42.6-9 (Balić 6:342-343)

Dns. Scot. *Quodlib.* 7.3 (Wadding 25:284); Dns. Scot. *Prim. princ.* 4.9 (Roche 130) Dns. Scot. *Rep. Par.* pr. 2.4 (Wadding 22:34-35)

Dns. Scot. *Quodlib.* 7.23 (Wadding 25:302)

Gilson (1955) 463

Gers. *Cant.* 3 (Glorieux 8:601)

formă de reflecţie creştină care „caută, prin argumente bazate pe credinţa adevărată, să înţeleagă natura lui Dumnezeu", către o formă care „ţine în principal de iubirea lui Dumnezeu... fără întrebări savante", cu toate că la mulţi dintre gînditorii epocii (inclusiv la autorul citatului de mai sus) erau prezente ambele forme.

Gers. *Mont. cont.* 4 (Glorieux 7:18)

Pe parcursul secolelor al XII-lea şi al XIII-lea, justificarea biblică pentru prima dintre aceste două forme de reflecţie creştină, metoda raţiunii, o reprezentaseră cuvintele proorocului Isaia: „Dacă nu credeţi, nu veţi înţelege". Aceste cuvinte au continuat să confere o astfel de justificare şi în veacurile al XIV-lea şi al XV-lea. Întrucît pasajul era folosit de criticii lui Toma de Aquino pentru a-şi susţine obiecţiile împotriva gîndirii acestuia, discipolii maestrului, pentru a preciza limitele înţelegerii posibile în această viaţă, parafrazau versetul biblic în felul următor: „Dacă nu credeţi, nu veţi înţelege în nici un fel; dacă însă credeţi, veţi înţelege într-o oarecare măsură, deşi nu pe deplin". Corolarul acestei determinări a limitelor înţelegerii temporale era o interpretare a promisiunii în aşa fel încît să însemne că cei care au avut credinţă în viaţa aceasta vor primi cunoaşterea deplină în viaţa de dincolo. Pasajul excludea orice efort de „a înţelege spre a crede" sau de a-i convinge pe necredincioşi de plauzibilitatea raţională a credinţei; era mai degrabă destinat celor care „filozofează pe baza religiei ca presupoziţie". Însă era necesar să se meargă mai departe cu promisiunea din Isaia 7,9, punînd-o în relaţie nu doar cu „înţelegerea mentală" a adevărului despre Dumnezeu, ci şi cu acea înţelegere care „îl apucă" pe Dumnezeu prin iubire şi dorinţă. Credincioşii vrednici erau cei dispuşi să atingă prin credinţă şi acest tip de înţelegere, înţelegerea care a luat forma „teologiei mistice".

Isa. 7,9
Vezi vol. 3, pp. 281-282

Guil. Mar. *Corr. Thom.* 6 (*Bibl. Thom.* 9:32)

Ramb. Bol. *Apol. ver.* 6.1 (*ST* 108:57-58; 47); All. *Tract.* 2.3.8 (1490:D2r)

Robt. Orf. *Corr.* 6 (*Bibl. Thom.* 31:50)
Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:387)

Gers. *Lull.* (Glorieux 10:123)
Gers. *Serm.* 213 (Glorieux 5:92-93); Nicol. Cus. *Doct. ign.* 3.11 (Heidelberg 1:151-152)

All. *Leg.* (Du Pin 1:664)

Gers. *Theol. myst.* 1.5 (Combes 14)

Asemenea misticismului lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, din care izvora această concepţie în mare parte, sau a misticismului lui Simeon Noul Teolog şi Grigore Palama, sau a misticismului lui Bernard de Clairvaux şi Bonaventura, această „teologie mistică" din veacurile al XIV-lea şi al XV-lea prezintă interes pentru lucrarea de faţă doar în măsura în care a influenţat dezvoltarea doctrinei Bisericii. De-a lungul acestor două secole, teologia mistică a coexistat în mare parte cu doctrina oficială a Bisericii, fără să o modeleze şi (după părerea criticilor) fără să fie modelată de aceasta în mod hotărîtor. Nu putem spune cu certitudine dacă cercetătorii care au văzut în

Vezi vol. 1, pp. 351-356
Vezi vol. 2, pp. 279-295
Vezi vol. 3, pp. 171-184; 325-328

mistica medievală tîrzie o sursă pentru versiunile mai radicale ale teologiei Reformei au sau nu dreptate, însă cu siguranţă nu greşim identificînd-o drept una dintre ţintele anatemelor conciliare şi confesionale din perioada Reformei şi, prin urmare, drept una dintre ocaziile pentru formulările doctrinare adoptate atît de romano-catolicism, cît şi de protestantismul conservator din veacul al XVI-lea. De aceea, în ciuda importanţei sale istorice şi a interesului intrinsec sporit, misticismul Evului Mediu tîrziu va figura în prezentarea noastră, în capitolul acesta precum şi în cele următoare, într-o manieră oarecum expeditivă. Din acest motiv, Gerson şi Nicolaus Cusanus, ca teologi şi cardinali ai Bisericii, preocupaţi, în mod explicit şi pe deplin conştient, de relaţia dintre teologia mistică şi teologia Bisericii, trebuie să ocupe aici un loc mai important decît vor ocupa alţii care i-ar eclipsa în schimb în orice istorie a misticismului.

Grn. S. Th. *Ep. frat.* 12 (Davy 74-75)
Gers. *Mont. cont.* 3; 27 (Glorieux 7:17; 36); Gers. *Myst. theol. prac.* 9 (Combes 188)
Gers. *Ep.* 57 (Glorieux 2:275)

Gers. *Theol. myst.* 1.8 (Combes 19)
Gers. *Theol. myst.* 4.21 (Combes 51-52)
Gers. *Myst. theol. prac.* 8 (Combes 172-173)

Nicol. *Cus. Poss.* 17; 15 (Heidelberg 11-II:22; 19)

Gers. *Theol. myst.* 1.8 (Combes 20)
Gers. *Theol. myst.* 4.32 (Combes 82); Gers. *Magn.* 7 (Glorieux 8:302-304)

Tom. Aq. *S. T.* 2.2.82.3 ad 3 (*Ed. Leon.* 9:190)

Gers. *Schol. myst.* 9 (Combes 229); Gers. *Mont. cont.* 8 (Glorieux 7:21)

Gers. *Theol. myst.* 4.30 (Combes 76-77)

Luîndu-i ca modele pe Grigore cel Mare şi Bernard de Clairvaux, Gerson a stabilit ca ideal teologul „ambidextru", capabil în aceeaşi măsură să ducă fie o viaţă contemplativă, fie una activă şi în acelaşi timp să se angajeze ori într-o teologie „afectivă", ori într-una „speculativă". Însă aşa cum Gerson prefera viaţa contemplativă celeia active, tot astfel îi îndemna pe „scolastici... să studieze cu mult sîrg scrierile de teologie mistică". Formele doctrinei Bisericii se ocupaseră mai mult cu „înţelegerea" (*intelligentia*) decît cu „simţirea" (*affectus*), care era lăcaşul teologiei mistice. Or, aşa cum nota Nicolaus Cusanus, trebuia să „laşi totul în urmă, să-ţi depăşeşti chiar propriul intelect", să treci „dincolo de orice simţire, raţiune, intelect către viziunea mistică". Deşi era periculos ca evlavia să existe fără cunoaştere, aşa cum se întîmpla în cazul anumitor secte eretice, era totuşi necesar să se scoată în evidenţă faptul că teologia speculativă putea fi pusă în slujba unui scop imoral cu mai multă uşurinţă decît teologia mistică. Întrucît simplii credincioşi erau uneori mai evlavioşi decît învăţaţii, după cum observase Toma de Aquino, aceştia „pătrund în adîncul teologiei mistice într-o manieră mai rapidă şi mai sublimă decît cei care sînt instruiţi în teologia scolastică şi discursivă". Căci teologia mistică „nu are nevoie de tipul de şcoală care poate fi numit «şcoala intelectului», ci se dobîndeşte la şcoala simţirii", unde se învaţă practicarea virtuţilor morale şi tipul de teologie care conduce la purificarea şi iluminarea mistică. Obiectul teologiei speculative este Adevărul, obiectul teologiei mistice

Gers. *Theol. myst.* 4.29 (Combes 73-74)

Gers. *Theol. myst.* 4.30 (Combes 78)
Gers. *Cant.* 1 (Glorieux 8:579)
Gers. *Glor.* 1.8 (Glorieux 8:543)

Gers. *Cant.* pr. (Glorieux 8:576)

Gers. *Magn.* 7 (Glorieux 8:307); Gers. *Schol. myst.* 8 (Combes 228)
Gers. *Ex. doct.* (Glorieux 9:474); Gers. *Magn.* 3 (Glorieux 8:208)
Gers. *Magn.* 1 (Glorieux 8:173-174)

Gers. *Ep.* 55; *Ep.* 58 (Glorieux 2:263; 277)

Gers. *Ex. doct.* (Glorieux 9:475)
Gers. *Cur. st.* 1 (Glorieux 3:231); Ger. *Serm.* 207:247 (Glorieux 5;8;523)
Gers. *Magn.* 7 (Glorieux 8:295)

Vezi vol. 3, p. 121-122
Gers. *Glor.* 3.5 (Glorieux 8:553)

Vezi vol. 1, pp. 354-356 ; vol. 2, pp. 39-46

Hon. Aug. *Oct. quaest.* 2 (*PL* 172:1187); Bart. Pis. *Quad.* 51 (1498:P4r)

Ps. Brd. Clr. *Laud. Vir.* (*PL* 182:1147)

este Binele. Astfel, în timp ce teologia speculativă căuta o „cunoaștere intelectuală despre (*scientia*)”, teologia mistică se afla în căutarea unei „cunoașteri experiențiale despre (*notitia*)”. Din această perspectivă teologia era mai aproape de tradiția lui Augustin decît de cea a lui Aristotel.

„Explicația doctrinară” a teologiei scolastice și speculative nu putea face dreptate teologiei mistice, fiindcă iubirea extatică ce „constă în trăirea experiențială a unirii sufletului cu Dumnezeu ca obiect și țel suprem, nu poate în nici un fel să fie comunicată (*tradi*) prin doctrină”. Totuși, era esențial să se amintească faptul că exista o „tradiție doctrinară a teologiei mistice” care în conținutul ei doctrinar „nu era opusă sau separată de teologia scolastică”. „Doctrina teologiei mistice” și „experiența doctrinei” trebuie să meargă mînă în mînă, în ciuda deosebirilor dintre ele. Doctrina trebuia să fie însoțită de experiență. Alături de Grigore cel Mare și Bernard, un alt remarcabil teolog era Bonaventura, „cel mai profund în gîndire și, în același timp, cel mai cucernic în simțire”, tocmai din acest motiv fiind un ghid de încredere. El îmbina trăinicia teologiei doctrinare cu profunzimea teologiei devoționale, fără să strecoare în prima idei filozofice neesențiale și nici în a doua noțiuni nepotrivite. Ceea ce îl deosebea de alți teologi și mistici (și, din această perspectivă, de alți franciscani) era cu precădere concepția exprimată în *Itinenariul minții către Dumnezeu*. Spre deosebire de el, Ioan Scotus Eriugena a atras asupra sa acuzația de panteism fiindcă nu fusese suficient de atent atunci cînd vorbise despre relația dintre Dumnezeu și lumea creată. Dar nici nu fusese primul și ultimul care a căzut în această capcană. Gerson acuza diferiți autori mistici din secolul al XIV-lea de a fi estompat distincția dintre Creator și lumea creată atunci cînd vorbeau despre unirea dintre suflet și Dumnezeu.

Căci un punct vulnerabil al teologiei mistice era doctrina sa cu privire la „îndumnezeire”. Această doctrină fusese mult timp o trăsătură specifică învățăturii ortodoxe, mai ales în Răsărit, aflîndu-se în centrul teologiei mistice a lui Dionisie Areopagitul. Inspirîndu-se din această sursă, precum și din autori creștini occidentali, teologia latină a continuat și ea să vorbească despre mîntuire ca îndumnezeire. De pildă, potrivit unei scrieri pseudonime din această perioadă, unirea dintre Fecioara Maria și Fiul ei a fost atît de strînsă, încît îngerii i-au putut venera „trupul îndumnezeit” în El, iar Gerson descria cu naturalețe

Gers. *Theol. myst.* 5.35 (Combes 94)

Gers. *Theol. myst.* 8.41 (Combes 105-106)

Nicol. Cus. *Fil.* 1 (Heidelberg 4:39-40)

Nicol. Cus. *Fil.* 2 (Heidelberg 4:42)

Nicol. Cus. *Fil.* 3 (Heidelberg 4:51-52)

Nicol. Cus. *Doct. ign.* 3.12 (Heidelberg 1:161)

Vezi vol. 2, p. 280

Ps. 81,6; In. 10,34

Gers. *Ep.* 13 (Glorieux 2:57,60)

odihna sufletului în iubirea lui Hristos ca pe „o pace care îndumnezeieşte". Aceasta nu însemna însă că atunci cînd spiritul înzestrat cu raţiune era dus către Dumnezeu, el era „cu totul îndumnezeit" şi reabsorbit în „ideea" de el însuşi[1] care existase din veşnicie în mintea lui Dumnezeu, pierzîndu-şi identitatea şi statutul de entitate creată. Nicolaus Cusanus definea filiaţia divină, conferită prin mîntuire, ca „îndumnezeire", care era o „împărtăşire din puterea lui Dumnezeu" ce transforma mintea şi îi permitea să se împărtăşească din propria percepţie a lui Dumnezeu asupra adevărului. Această transformare nu ştirbea statutul de făptură creată al omului, ci însemna că „vom fi atunci într-un alt fel ceea ce sîntem acum în propriul nostru fel de a fi". Prin îndumnezeire, aşadar, Dumnezeu şi făpturile create vor deveni „una", în aşa fel încît „toate lucrurile sînt ceea ce sînt" şi vor fi unite în unimea lui Dumnezeu. Credincioşii vor „deveni Dumnezeu", dar totuşi îşi vor „păstra realitatea propriei fiinţe", şi astfel Dumnezeu va fi „tot în toate" prin Hristos. Contrar unui misticism aflat la graniţa cu erezia, „teologia mistică", bisericească şi ortodoxă în acelaşi timp, îşi argumenta teoria despre îndumnezeire pe baza cuvintelor Psalmului, „Dumnezei sînteţi", interpretate în sensul unei schimbări care nu era ontologică, ci „participativă şi asimilativă".

Gers. *Ep.* 55 (Glorieux 2:261-262)

Gers. *Cant.* 2 (Glorieux 8:592-593); Gers. *Schol. myst.* 11 (Combes 230-231) Dion. Ar. *Myst.* 2 (*PG* 3:1025)

Gers. *Magn.* 7 (Glorieux 8:312-313); Nicol. Cus. *Doct. ign.* 1.26 (Heidelberg 1:54)

Fundamentul pentru o falsă doctrină a unirii cu Dumnezeu şi a „îndumnezeirii" era, potrivit lui Gerson, o interpretare greşită a lui Dionisie. Acesta nu propovăduise „o încetare a întregii activităţi intelectuale", ci o înălţare către „puterea mai bună a minţii şi raţiunii noastre", care recunoştea că adevărul lui Dumnezeu transcende toate categoriile de înţelegere şi exprimare, fiind, în acest sens, „inefabil". Această accentuare negativă sau „apofatică" a lui Dionisie nu avea nici să stea la baza unui agnosticism care să spună că „nu ştim nimic despre Dumnezeu dacă nu îi cunoaştem toate însuşirile". A-L cunoaşte pe Dumnezeu însemna, potrivit lui Dionisie, a-L cunoaşte atît prin negare (ştiind că nu este asemenea nici uneia dintre făpturile folosite pentru a-l simboliza), cît şi prin „excelenţă" (ştiind că Dumnezeu este desăvîrşirea absolută a calităţilor cunoscute nedesăvîrşit la făpturile create); căci transcendenţa, calitatea prin care Dumnezeu

1. „«Ideea» de el însuşi se referă la faptul că în mintea lui Dumnezeu există un „proiect" din care ia fiinţă orice creatură, o „raţiune plasticizată", după cum o numeşte Dumitru Stăniloae (n. trad.).

Gers. *Glor.* 1.6 (Glorieux 8:542)

se află „deasupra" (*super*) tuturor lucrurilor, era atît o afirmaţie, cît şi o negaţie. Este marele merit al lui Nicolaus Cusanus de a fi adus această dimensiune „apofatică" a lui „Dionisie, acest mare teolog", în armonie cu „una şi adevărata credinţă" a Bisericii, cu ajutorul doctrinei sale despre „ignoranţa doctă". În manieră pur dionisiană, el spunea că Dumnezeu transcende toate conceptele, iar Treimea transcende toate numerele. Dumnezeu este obiectul cunoaşterii şi în acelaşi timp cel care transcende orice cunoaştere: aceasta era semnificaţia „ignoranţei docte" şi a numelui inefabil pe care Dumnezeu i l-a revelat lui Moise din rugul aprins. Una dintre presupoziţiile teologice ale epocii era aceea potrivit căreia chiar dacă omul nu ar fi păcătuit, el tot nu l-ar fi putut cunoaşte pe Dumnezeu prin mijloace pur naturale; căci, „prin fire, Dumnezeu este cunoscut doar de El însuşi". Însă Cusanus recunoştea cît se poate de explicit, pe baza lecturilor sale din Pseudo-Dionisie, faptul că limbajul abstract şi „spiritual" cu privire la Dumnezeu nu era mai puţin figurativ şi „simbolic", şi ca atare nu era mai literal sau mai exact decît erau metaforele concrete şi fizice. Îmbinînd formula lui Augustin, „ştim mai curînd ceea ce nu este Dumnezeu decît ceea ce este", cu cea a lui Anselm, „Dumnezeu este mai bun decît poate fi gîndit", el a găsit formularea cea mai potrivită adaptînd formula lui Dionisie: „Numele lui Dumnezeu nu este «cel mai bun», ci «dincolo de cel mai bun»" (*superoptimus*). În Dumnezeu „maximumul" şi „minimumul" coincid, căci el este „armonia contrariilor". În acest sens nu avea importanţă ce nume se folosesc pentru a-L desemna pe Dumnezeu, atît timp cît erau folosite „teologia negativă" sau „ignoranţa doctă" pentru a feri acel nume de orice distorsiune.

Nicol. Cus. *Dir. spec.* 14 (Heidelberg 13:29)
Nicol. Cus. *Poss.* 40 (Heidelberg 11-II:48); Nicol. Cus. *Doct. ign.* 1.19 (Heidelberg 1:38); Nicol. Cus. *Vis.* 17 (Faber 1:108r)
Nicol. Cus. *Apol.* (Heidelberg 2:11-12); Nicol. Cus. *Doct. ign.* 1.1 (Heidelberg 1:6)

Ex. 3.14
Nicol. Cus. *Gen.* 4 (Heidelberg 4:120)

Aeg. Rom. *Quodlib.* 3.2 (1646:130; 133)
Dns. Scot. *Ord.* pr. 152 (Balić 1:102-103)

Nicol. Cus. *Quaer.* 1 (Heidelberg 4:17); Nicol. Cus. *Apol.* (Heidelberg 2:10; 24)

Aug. *Ps.* 85.8 (*CCSL* 39:1186)

Dion. Ar. *Div. nom.* 2.3 (*PG* 3:640); Dion. Ar. *Myst.* 1.1 (*PG* 3:997)
Nicol. Cus. *Serm.* 20.1 (Heidelberg 16:304)
Nicol. Cus. *Doct. ign.* 1.4 (Heidelberg 1:11)
Nicol. Cus. *Vis.* 9-10; 11 (Faber 1:103v; 104v)

Nicol. Cus. *Poss.* 11 (Heidelberg 11-II:14); Nicol. Cus. *Dir. spec.* 2 (Heidelberg 1:11)

Efortul acestor teologi din veacurile al XIV-lea şi al XV-lea de a împăca limbajul misticismului dionisian legat de „îndumnezeire" şi „cunoaştere negativă" cu credinţa comună a Bisericii era un exemplu extrem de grăitor cu privire la pluralismul doctrinar al epocii. Se vorbea în continuare de una şi adevărata credinţă, ca şi cînd încă ar mai fi fost în anumit fel „una", în ciuda diversităţii de opinii privind un articol de credinţă sau altul. Totuşi, pluralism doctrinar existase dintotdeauna, şi chiar într-o măsură mai mare decît erau dispuşi să recunoască în mod oficial episcopii şi teologii. Ceea ce reuşise să ţină în frîu pluralismul era afirmarea de către Augustin a unităţii catolice drept context nu doar pentru reforma morală, ci şi pentru diversitatea

teologică: Augustin se deosebea de Ciprian în ceea ce priveşte învăţăturile fundamentale, dar împărţea cu el ataşamentul faţă de unitatea Bisericii catolice, în cadrul căreia puteau fi tolerate deosebirile dintre ei. Însă pluralismul doctrinar s-a acutizat în veacul al XV-lea – căpătînd accente dramatice în secolul al XVI-lea – cînd tocmai această presupoziţie a unităţii catolice avea să-şi piardă credibilitatea.

Aug. *Sapt.* 2.4-5 (*CSEL* 51:179-181)

2 Una, sfîntă, catolică și apostolică?

În 1302, papa Bonifaciu al VIII-lea își începea celebra bulă papală, *Unam Sanctam,* cu următoarele cuvinte: „Prin ceea ce ne cere credința, avem datoria să credem și să apărăm una, sfîntă, catolică și cu adevărat apostolică Biserică"; în 1413, Jan Hus, reformatorul ceh, își începea celebrul său tratat, *Biserica,* prin următoarele cuvinte: „Fiecare pelerin ar trebui să creadă cu tărie în sfînta Biserică catolică". Însă Bonifaciu se referea la Biserica al cărei conducător văzut era „pontiful roman, [căruia] trebuie să i se supună fiecare ființă umană spre a se mîntui", așa cum spunea în încheierea bulei papale, în timp ce Hus se referea la „totalitatea celor care au fost predestinați", după cum explica el peste cîteva paragrafe. Iar adversarul lui Hus la Conciliul de la Constanz, Gerson, deși nu era cu siguranță un susținător al papei Bonifaciu, cita formula Crezului de la Niceea, din care citau atît Bonifaciu, cît și Hus, ca argument împotriva lui Hus și Wycliffe, că un conciliu bisericesc avea dreptul să condamne nu doar erezii doctrinare, ci și erori care țineau de implicațiile morale ale credinței. Într-o predică rostită la Constanz cu cîteva luni înainte de execuția lui Hus, Gerson oferea o scurtă definiție a fiecăruia dintre atributele Bisericii, enumerate în Crezul de la Niceea (pe care îl numea Crezul apostolilor, în timp ce unul dintre contemporanii lui atribuia fraza respectivă Crezului atanasian). El mai cita articolul din acest crez și într-o altă predică rostită la Constanz, ca și cu alte ocazii, avînd în minte învățăturile lui Hus interpretate ca devieri de la adevărata credință privind Biserica.

Bon. VIII. *Un. sanct.* (Lo Grasso 211)
Hs. *Eccl.* 1.A (Thomson 1)
Bon. VIII. *Un. sanct.* (Lo Grasso 213)
Hs. *Eccl.* 1.B (Thomson 2)
Gers. *Pot. eccl.* 12 (Glorieux 6:237-238)
Gers. *Nov. pos.* (Glorieux 6:147)
Gers. *Serm.* 210 (Glorieux 5:43)
Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:6)
Gers. *Serm.* 209 (Glorieux 5:37)
Gers. *Petr. Lun.* 1.1; 1.3 (Glorieux 6:265)

Pretențiile lui Bonifaciu al VIII-lea au determinat o reanalizare mai profundă a formulei crezului, „una, sfîntă, catolică și apostolică". Pentru Henric de Cremona această declarație, ca și altele, era o dovadă că Bonifaciu fusese „trimis de Dumnezeu, ca unul care refuza să dea slavă și cinstire altuia", iar lui Alvaro de Pelayo *Unam Sanctam* îi servea drept bază pentru o prezentare a doctrinei Bisericii,

Henr. Crem. *Pot. pap.* (*KRA* 8:460); Aeg. Per. *Infid.* (*BPIR* 10:108-109); Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.2.A.1; 2. pr (Stella 125; 203); Turr. *Auct.* 1.89 (1563:50v)
Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.60 (1560:65r-66r)

Alv. Pel. *Ep.* 13.23 (Meneghin 109)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.20.8 (Previté-Orton 323)

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:6-7)

Tierney (1972) 197
Wil. *Oc. Op. XC. dier.* 80 (Sikes 2:639)

Zab. *Schism.* (Schard 692); Nicol. Cus. *Conc. cath.* 3.41 (Heidelberg 14:461-462)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.2 (Arquillière 105)

Landgraf (1952) 1-II:30

Joh. Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 421-423)
Dant. Mon. 3.3.9 (Ricci 227-228); Wil. *Occ. Op. XC. dier.* 8.37; 96 (Sikes 2:380; 515; 734-735); Wil. *Oc. Brev.* 2.12 (*MGH Sch* 8:75-79); Guib. Tour. *Scand.* (*AFH* 24:36); Mars. Pad. *Def. pac.* 2.26.2 (Previté-Orton 398)

Vezi vol. 3, p. 286

pe care o punea în antiteză cu cea a „noului creator de erezii", Marsilius de Padova. Marsilius etichetase învăţătura lui Bonifaciu drept „eronată... şi [plină de] toate greşelile posibile". Dietrich de Nieheim îl ataca pe Bonifaciu pentru faptul că nu reuşise să facă deosebirea dintre „Biserica apostolică", al cărei conducător era papa de la Roma, şi „Biserica catolică" din întreaga lume, al cărei conducător era doar Hristos: în afara acestei Biserici catolice nu exista mîntuire, şi nu în afara Bisericii romane. William Ockham, care „probabil a influenţat ecleziologia Evului Mediu tîrziu mai mult decît oricare alt gînditor", cita formula crezului într-o dispută pe tema infailibilităţii papei. Însă formula nu era doar o armă eficientă în războaiele dintre diferitele facţiuni ecleziastice sau dintre apărătorii pretenţiilor absolute ale papalităţii şi cei ai drepturilor independente ale imperiului. Ea avea de asemenea un rol important în organizarea aspectelor doctrinare şi organizatorice care se aflau în centrul controverselor, şi care în esenţă puteau fi „reduse la patru, mai precis, cele patru enumerate în crez, unde se spune: «şi într-una, sfîntă, catolică şi apostolică Biserică»".

Deşi chestiunile legate de Biserică nu fuseseră niciodată cu totul absente din dezbaterile doctrinare ale epocilor anterioare, primii ani ai veacului al XIV-lea au fost într-adevăr martorii unei intensificări bruşte a interesului faţă de problemele ecleziologice: pe lîngă bula papală *Unam Sanctam*, scrisă de Bonifaciu al VIII-lea în 1302, mai erau tratatele *Guvernarea creştină*, scris de Iacob de Viterbo, între 1301-1302, *Puterea Bisericii*, scris de Aegidius de Roma tot între anii 1301-1302 (care se afla într-o oarecare măsură la baza bulei *Unam Sanctam*) şi *Puterea regală şi papală*, scris de Ioan de Paris între 1302-1303. „În perioada de început a scolasticii, rareori fusese luată în discuţie vreo problemă legată de doctrina Bisericii" şi nu existase nici un set de „întrebări" pe tema Bisericii în tratatul lui Toma de Aquino *Summa Theologica*, deşi afirmaţiile lui ecleziologice puteau fi desigur compilate din alte scrieri ale sale; nu era nici un capitol special rezervat acestei chestiuni în *Sentinţele* lui Petru Lombardul şi nici în sutele de comentarii pe marginea *Sentinţelor*. Definiţiile naturii Bisericii veniseră mai degrabă de la autorii de drept canonic decît de la teologi – situaţie pe care polemişti ai acestei perioade precum Dante şi William Ockham o deplîngeau, invocînd adesea avertismentul lui Bernard de Clairvaux adresat papei Eugeniu

Brd. Clr. *Cons.* 4.3.6 (Leclercq-Rochais 3:453)

potrivit căruia în preocuparea sa exagerată faţă de litigii el se afla în pericol de a deveni mai curînd urmaşul împăratului Constantin decît al apostolului Petru. Căci, deşi „nu se poate spune, cum se spune adesea, că doctrina despre Biserică în Evul Mediu tîrziu s-a dezvoltat doar din punct de vedere juridic, nu şi teologic – ca de pildă la Toma – se poate totuşi afirma că definiţia cristalizată în Evul Mediu... era prea slabă pentru vremuri de criză ca aceea a schismei". De aceea, Iacob de Viterbo, în „primul tratat despre Biserică", nota că „mărturisirea credinţei este legată în primul rînd de două lucruri, de Hristos, ca Rege şi Cap, şi de Biserica văzută ca împărăţie şi trup", însă aceste două aspecte nu se bucuraseră de o atenţie egală din partea învăţaţilor Bisericii, pînă cînd „în vremea noastră, şi nu fără un motiv întemeiat, se cuvine ca propovăduitorii sfintei doctrine să vorbească mai ales despre" doctrina Bisericii.

Heimpel (1932) 111 Grégoire (1985) 330; Arquillière (1926) 10

Jac. Vit. *Reg. chr.* pr. (Arquillière 86-87)

Odată ce a ajuns parte integrantă a dezbaterii doctrinare de la începutul secolului al XIV-lea, Biserica a devenit, cu precădere în veacul al XV-lea, un subiect privilegiat, sau subiectul privilegiat, „primul şi cel mai important aspect al doctrinei şi ştiinţei credinţei", de care depindeau toate celelalte doctrine. Aşa se face că la Conciliul de la Basel „atît teologii conciliului, cît şi conducătorii cehilor s-au văzut nevoiţi să pună conceptul de Biserică la baza discuţiilor pe marginea tuturor punctelor din program". Din multitudinea de lucrări de primă importanţă dedicate doctrinei Bisericii de-a lungul veacului al XV-lea, titlurile a patru dintre ele pot constitui titlurile subcapitolelor în care vom analiza polemicile pe marginea celor patru atribute ale Bisericii enumerate în Crezul de la Niceea; iar întîmplarea face ca ordinea cronologică a acestor texte să corespundă cu cea a atributelor menţionate în crez.

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:727-728); Seg. *Mod.* 78 (Ladner 60)

Krämer (1980) 69

Unitatea Bisericii

Gers. *Unit. eccl.* (Glorieux 6:136-145)

Gers. *Unit. eccl.* (Glorieux 6:136-137)

În 1409, Jean Gerson scria un tratat intitulat *Unitatea Bisericii,* în care susţinea că aceasta „se păstrează veşnic", dar în acelaşi timp afirma că „această unitate trebuie să fie împlinită... prin unire". Doi autori din secolul anterior făcuseră deosebirea între trei tipuri de unitate în sînul Bisericii; o „unitate a totalităţii", alcătuită din fiecare credincios în parte; o „unitate a armoniei", prin care membrii Bisericii se aflau în armonie unul faţă de celălalt

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.3 (Arquillière 109-111); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560:74r-74v)

cu ajutorul darurilor harului pe care le împărtăşeau; şi o „unitate a atribuirii", graţie ţelului şi fundamentului comune Bisericii reprezentate de Hristos, conducătorul ei.

Ang. Clar. *Alv. Pel.* 90 (*AFH* 39:131-132)

Biserica era una, iar diversitatea ordinelor şi ritualurilor religioase nu ştirbea această unitate. Chiar şi atunci cînd Ockham nega faptul că papa deţine unica autoritate de a lega şi a dezlega păcatele, care îi fusese promisă lui Petru,

Mat. 16,19

el explica, în continuare, că, de vreme ce autoritatea

Wil. Oc. *Ben.* 1.8 (Sikes 3:191)

aparţinea tuturor credincioşilor, ei alcătuiau împreună Biserica cea una.

Toate acestea deveniseră problematice la sfîrşitul secolului al XIV-lea ca o consecinţă a schismei dintre Roma şi

All. *Serm.* 19 (1490:B5v); Gers. *Mod. hab.* (Glorieux 6:29); Ambr. Trav. *Or. Sig.* (Mansi 30:973)

Avignon. Deşi nu putem discuta aici efectele generale ale schismei asupra situaţiei morale şi politice a societăţii europene sau asupra vieţii şi instituţiilor Bisericii, ea a

Gers. *Union. eccl.* (Glorieux 6:7; 9)

ridicat desigur întrebări fundamentale şi în ceea ce priveşte doctrina; căci, aşa cum spunea în 1441 un apărător al unui conciliu, „cauza acestei schisme nu se află în legislaţie, ci în practică şi în diversitatea doctrinei cu privire

Eben. *Consid.* 1 (*DRTA* 15:801)
Fill. *Gest. conc. Const.* pr. (Finke 2:13); Gers. *Mod. hab.* (Glorieux 6:30-31);
All. *Ep. Jo. XXIII.* 1 (Du Pin 2:880)
Avis. Sig. (Finke 3:73); All. *Emend. eccl.* 1 (Du Pin 2:906); Seg. *Eccl.* (Krämer *398*)
Henr. Lang. *Cons. pac.* 2 (Hardt 2:3-4)
Joh. Rag. *Ep.* 13.ii.1437 (*CB* 1:380)
Gers. *Serm.* 214; 225; 239 (Glorieux 5:115; 258; 455); Gers. *Mat. schism.* (Glorieux 6:72-73); Gers. *Prop. Ang.* (Glorieux 6:128)
Joh. Var. *Ep. Ben. XIII* (Du Pin 2:849)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.19 (Heidelberg 14:205)
Ioach. *Apoc.* Int. (1527:22v)
All. *Serm.* 2 (1490:S5v)

la credinţă". Nu părea să existe vreun precedent istoric, cel puţin în Apus, pentru o astfel de schismă. Însăşi ortodoxia „întregii credinţe catolice" era pusă în primejdie, iar apostazia de masă devenise o reală ameninţare; pe de altă parte, o reunificare a Bisericii putea să producă convertirea în masă a musulmanilor la creştinism. Schisma era, aşa cum spunea în repetate rînduri Gerson, asemenea unui „cancer incurabil" care infectase trupul lui Hristos sau, cum îl numea unul dintre contemporanii săi, „molima cea mai cruntă pe care o putea arunca Dumnezeu asupra lumii". Ideea „deloc nepotrivită" a lui Ioachim de Fiore, potrivit căreia Biserica era o imagine a Sfintei Treimi, se realizase în sens negativ acum cînd erau trei pretendenţi la scaunul papal, aşa încît toţi trei trebuiau să se reunească pentru a convoca un conciliu, presupunînd că unul

Gr. XII. *Mod.* (Finke 1:51)

dintre ei avea autoritatea legitimă de a face acest lucru. Astfel, refuzul de a alege pe vreunul dintre pretendenţi li

Tok. *Neutr.* 3. A (*DRTA* 16:561)

se părea unora ca fiind singura cale de a asigura unitatea Bisericii. Iar situaţia devenea încă şi mai critică, în opinia altora, atunci cînd, după mutarea Conciliului de la Basel

Seg. *Gl. Eug.* 6 ap. Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.44 (*MC* 3:1173)

la Ferrara, în 1438, nu mai erau două capete cu un trup, ci două trupuri. Devenise mai mult decît retorică întrebarea „Care Biserică are o singură origine [şi prin urmare o unitate văzută]?", sau întrebarea „Cum putem şti sigur

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:5; 32); Tdrc. Nm. *Int. pac.* (Finke 3:128)

cine este vicarul lui Hristos cînd sînt doi sau chiar trei bărbaţi care îşi dispută vicariatul sfînt al lui Hristos?".

Zab. *Schism.* (Schard 688); Turr. *Vot. avis.* (Mansi 30:603)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.12 (1560:3r)

Seg. *Neutr.* 2.4 (*DRTA* 14:377)

Serm. conc. Const. 11.iii.1415 (Finke 2:404); Gers. *Serm.* 210 (Glorieux 5:44)

Gers. *Serm.* 209 (Glorieux 5:38)

Gers. *Union. eccl.* (Glorieux 6:1-21)
Gers. *Unit. eccl.* (Glorieux 6:140)

Gers. *Serm.* 212 (Glorieux 5:86)

Ben. XIII. *Ep.*7.vii.1411 (Finke 1:43); Zab. *Ben. XIII* (Finke 2:473-475)

Ben. XIII. *Ep.* 18.vii.1415 (Finke 3:440-441)

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:11)

Zab. *Schism.* (Schard 700)

Car. Mal. *fr.* (Finke 1:29)

Apud Joh. Rag. *Boh.* 71 (*MC* 1:136)

Proporţiile schismei făceau dificilă orice încercare de a defini Biserica şi unitatea ei fără a înrăutăţi situaţia. Cei care se cramponau de autoritatea papei asupra conciliului afirmau că schisma nu făcea altceva decît să confirme necesitatea de a aşeza adevărata Biserică „pe temelia scaunului apostolic prin succesiunea episcopilor", oricît de ambiguă ar fi fost acum această temelie. Însă confruntaţi cu scindările care apăruseră şi care ameninţau să submineze supunerea faţă de Biserică, susţinătorii autorităţii conciliului asupra papei au considerat vital să definească unitatea Bisericii în primul rînd ca fiind legătura cu „unicul ei cîrmuitor, Hristos" şi de-abia „în al doilea rînd" ca fiind unirea cu papa în calitate de „vicar al lui Hristos", dar şi să accentueze faptul că „unitatea Bisericii presupune o unitate morală".

Cu toate acestea, înainte de a scrie *Unitatea Bisericii*, în 1409, Gerson lansase un alt apel în 1391, intitulat *Unirea Bisericii*, petrecîndu-şi de altfel mare parte din viaţă luptînd pentru reunificarea creştinătăţii latine. Chiar în *Unitatea Bisericii* el vorbea despre „lupta pentru unitate a Bisericii cu un vicar al lui Hristos incontestabil" şi cita în acest sens mărturisirea lui Benedict al XIII-lea în care acesta spunea că era dispus să renunţe la scaunul papal sau chiar să-şi jertfească viaţa „spre a dobîndi unirea Bisericii". Sigur că Biserica era deja una, într-un anumit sens, dar privind dintr-o altă perspectivă era nevoie de strădanie şi rugăciune pentru a deveni una. Într-o lucrare din 1410, intitulată *Căile de a uni şi a reforma Biserica într-un conciliu universal*, Dietrich de Nieheim se întreba: „De ce este nevoie să luptăm pentru unirea Bisericii universale dacă această Biserică este şi a fost dintotdeauna nedespărţită, unită şi neatinsă de schismă?". Două alte lucrări cam din aceeaşi perioadă se ocupau de această problemă argumentînd că, în timp ce adevărata Biserică nu putea fi distrusă de nici o schismă, era esenţial „să se lucreze pentru unirea Bisericii", chiar evitînd ambele părţi aflate în conflict de dragul refacerii unităţii, şi să fie continuată lupta pentru unitate chiar şi după terminarea scandalului „triplei schisme" (*triscisma*). Iar Conciliul de la Basel, două decenii mai tîrziu, le adresa husiţilor următorul apel: „Să ne străduim din răsputeri să devenim una!".

Nu doar schisma dintre cei doi papi, de la Roma şi de la Avignon, afecta presupusa unitate de nezdruncinat a Bisericii în secolul al XV-lea, ci mai erau cel puţin alte

Serm. conc. Const. xii. 1414 (Finke 2:387); Joh. Rag. *Miss. CP* (Mansi 31:265); Gers. *Prop. Ang.* (Glorieux 6:128); Eben. *Or. Bas.* 1 (*DRTA* 17:23); Jac. Parad. *Sept. stat.* (Goldast 2:1572) Iul. Ces. ap. Laur. Reich. *Diurn.* 28.i.1433 (*MC* 1:297) *Apud* Joh. Rag. *Graec.* (*CB* 1:357-358); Henr. Kalt. *Err. Amed.* 6 (Krämer 436-437) Stoeck. *Ep.* 3 (*CB* 1:64) *Apud* Joh. Rag. *Boh.* 149 (*MC* 1:255) ap. Joh. Rag. *Miss. CP* (Mansi 31:251)

două schisme care i se alăturau „batjocorind" Biserica și pretențiile ei de unitate: revolta husită și despărțirea dintre Răsărit și Apus. Președintele Conciliului de la Basel îi acuza pe husiți de faptul că se arătau părtinitori față de greci, iar alți critici descopereau și ei o seamă de afinități între ei. Atunci cînd husiții au solicitat conciliului să fie invitați și reprezentanți ai Răsăritului, Părinții conciliului au răspuns că deja aveau în intenție acest lucru, însă grecii de la Constantinopol au obiectat față de greșeala de a asocia numele lor cu cel al cehilor. Însă în mintea multor reprezentanți ai Bisericii apusene, schisma din sînul propriei lor Biserici și schisma față de cehi și cea față de greci

Turr. *Auct.* 1.32 (1536:22r)

erau strîns legate. Husiții, considerau ei, găseau un pretext în schisma dintre Răsărit și Apus pentru a persista în propria lor despărțire de Sfîntul Scaun; iar, vorbind cu împăratul bizantin, ambasadorii Bisericii din Apus declarau: „Cu ce ardoare, cu ce fervoare Biserica noastră a căutat și încă mai caută împăcarea și unirea Bisericilor! ...Prin înțelegerea dintre noi putem readuce pacea întregii

Apud Joh. Rag. *Miss. CP* (Mansi 31:266); Stoeck. *Ep.* 18 (*CB* 1:86); Joh. Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 428-429)

creștinătăți și celor două Biserici; dar fără ea, propria noastră Biserică este sfîșiată, după cum vedeți, și neîndoielnic că nici a voastră nu-și va găsi pacea".

În ciuda importanței doctrinei Euharistiei în concepția

Vezi *supra*, p. 103

teologică a husiților, probabil că aceștia ar fi fost de acord cu unul dintre adversarii lor care spunea că „întreaga

Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:1049)

schismă dintre noi" avea legătură cu relația dintre porunca lui Hristos și porunca Bisericii, așa cum reieșea mai ales din oprirea de la împărtășirea din potir a laicilor. În spatele acestei chestiuni se afla problema naturii Bisericii, a unității precum și a autorității ei. Căci Hus definea „Biserica" despre care îi vorbise Hristos lui Petru prin cuvin-

Mat. 16,18

tele, „Voi zidi Biserica Mea" nu ca fiind Biserica Romei, ci

Hs. *Eccl.* 7.B-C (Thomson 45); Hs. *Post. ad.* 73 (Ryšánek 13:294) Wyc. *Eccl.* 17 (*WLW* 5:408-409); Wyc. *Civ. dom.* 1.39; 1.43 (*WLW* 4:287-288; 358) Chel. *St. vr.* 2.51 (*Com.* 22:346)

„adunarea celor predestinați". Definiția însăși, a cărei sursă imediată era Wycliffe, provenea de la Augustin și fusese folosită de-a lungul Evului Mediu; dar acum devenise un mijloc de a face deosebirea între „o înțelegere fizică a Bisericii", caracteristică doctrinei papale, și o înțelegere a „sfintei Biserici ca mireasă a lui Hristos, aduna-

Chel. *Crk.* (Petrů 99); Chel. *Post.* 9; 13; 13; 51 (*Com.* 14:117; 175; 186; 297)

rea aleșilor lui Dumnezeu", care era singura definiție potrivită a Bisericii. Ceea ce însemna că cei predestinați continuau să aparțină adevăratei Biserici, în ciuda „unei

Hs. *Sent.* 4.21.3 (Flajšhans 2:624)

excluderi vremelnice din sînul Bisericii", și că această apartenență la adevărata Biserică nu era cunoscută în

Hs. *Eccl.* 5.G (Thomson 36)

ultimă instanță nici chiar de membrii ei. Astfel, una era să fii „în Biserică" (*in ecclesia*) în virtutea afilierii exterioare,

Hs. *Eccl.* 3.E (Thomson 15); Wyc. *Serm.* 2.54 (*WLW* 9:399)

şi cu totul altceva să fii „al Bisericii" (*de ecclesia*) ca membru adevărat şi ales.

Adversarilor husiţilor, asemenea distincţii între două Biserici şi două tipuri de apartenenţă, „ca şi cînd aţi aparţine celui de-al doilea tip, chiar dacă nu aparţineţi primului", li se păreau o negare eretică a „Bisericii celei una" mărturisită în crez, deşi era corect ca „acest trup al Bisericii", cu care Hristos se afla în armonie cosmică, să fie considerat ca fiind „alcătuit doar din cei predestinaţi". Era o eroare din partea lui Hus să declare „că doar Biserica alcătuită din cei predestinaţi şi cei virtuoşi este Biserica universală căreia i se datorează supunere, şi nu Biserica [romană], pentru care denumirea «învăţător al altora» este improprie". Căci, deşi era adevărat că cei predestinaţi erau cei care făceau ca Biserica să fie „adevăratul trup al lui Hristos", totuşi definiţia husită distrugea orice certitudine în legătură cu Biserica şi, odată cu ea, orice abilitate de a funcţiona în cadrul Bisericii. Această acuzaţie pare să se fi născut din afirmaţii precum cele ale lui Wycliffe, potrivit cărora de vreme ce aleşii nu erau ştiuţi decît de Dumnezeu, un trup format din fiinţe umane nu avea dreptul să-l aleagă pe papă, ci numai „Dumnezeu putea să aleagă un astfel de conducător", cum s-a întîmplat în cazul apostolului Matia. Teologul husit Ioan de Rokycana, preocupat de problema Bisericii şi a unităţii ei, recunoştea acest „risc" funcţional în simpla definire a Bisericii ca fiind alcătuită exclusiv din cei predestinaţi, şi, de aceea, el adăuga o altă definiţie: Biserica era „un amestec al predestinaţilor cu osîndiţii, sau mai precis, Biserica celor predestinaţi în care se amestecă cei osîndiţi şi blestemaţi". În replică, Johannes de Ragusa, care avea obiecţii faţă de definiţia husită din considerente funcţionale şi doctrinare, vedea în aceasta din urmă o îmbunătăţire, deşi era încă departe de a fi adecvată.

Nicol. Cus. *Ep.* 6 (Faber 2-II:15v-16r)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.4 (Heidelberg 14:44)

Gers. *Ep.* 35 (Glorieux 2:164)

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:777); Turr. *Aug. Rom.* (Mansi 30:1011-15; 1020)

Wyc. *Serm.* 4.22 (*WLW* 13:193-194)
Fapte 1,24-26
Ioan Rok. *Ep.* 22.viii.1432 ap.
Joh. Rag. *Boh.* 138 (*MC* 1:241)

Ioan Rok. *Sanct. com.* 3.2 (Krämer 366-368)

Joh. Rag. *Eccl.* 1.1.2 (Krämer 372)

Cu mult mai veche şi mai adîncă decît schisma husită, sau chiar decît schisma dintre Roma şi Avignon în Apus, era schisma care diviza Răsăritul de Apus. Aceleaşi concilii care luaseră în discuţie celelalte două schisme şi-au concentrat atenţia şi asupra schismei dintre Răsărit şi Apus – Conciliul de la Constanz, din 1418, dar mai ales Conciliul de la Basel-Ferrara-Florenţa. Erau desigur voci în Apus pentru care despărţirea de Răsărit era atît de neînsemnată încît declarau că „de la naşterea lui Hristos pînă în anul 1316 nu a existat nici o schismă în sînul Bisericii lui Dumnezeu", însă o asemenea indiferenţă totală era totuşi

Fill. *Gest. conc. Const.* 25.ii.1418 (Finke 2:164-166)

Vezi vol. 2, p. 295-305

Tel. *Vet. Nov.* (Du Pin 2:154)

întîlnită destul de rar. Mai semnificative erau declaraţiile repetate potrivit cărora reconcilierea cu Biserica greacă era o condiţie obligatorie pentru rezolvarea altor probleme care frămîntau Occidentul; sau recunoaşterea de către Ambrozie Traversari a faptului că în ciuda „marii dificultăţi" a problemei, grecii meritau să fie trataţi cu cea mai mare înţelegere şi răbdare; ori recunoaşterea de către Nicholas de Clamanges pe la sfîrşitul secolului a faptului că „mîndria şi lăcomia noastră" au fost responsabile pentru schisma cu grecii; sau avertismentul pe care îl lansa Gerson cam în aceeaşi perioadă că nici chiar o rezolvare a problemei autorităţii papale nu avea să fie suficientă pentru vindecarea rupturii dintre Biserica de Apus şi cea de Răsărit. Recunoscînd cît de mult datora Apusul eruditiei şi evlaviei Răsăritului, Gerson deplîngea faptul că „acum nimănui nu-i mai pasă" şi interpreta ruptura ca pe o pildă care ilustra cum acţiunea unilaterală a unei părţi implicate în orice schismă nu face decît să adîncească înstrăinarea. Ameninţarea turcească asupra Constantinopolului a intensificat eforturile de reunificare şi chiar a generat propunerea ca un conciliu să se reunească acolo tocmai cu acest scop, ceea ce era desigur imposibil din punct de vedere politic. Căderea cetăţii în 1453 l-a determinat pe unul dintre observatorii occidentali, care reflectase asupra faptului că acum creştinătatea era redusă la ramura ei apuseană, să analizeze în profunzime sursele ultime ale diferenţei religioase. Conciliile reformatoare din veacul al XV-lea, chiar dacă nu au fost de acord cu viziunea extremă a secolului precedent, potrivit căreia nu putea exista un conciliu cu adevărat ecumenic fără participarea grecilor, au recunoscut totuşi că participarea răsăritenilor ar reprezenta „un progres şi o îmbunătăţire" pentru un astfel de conciliu.

Un cîştig important din negocierile cu grecii a fost realizarea unor traduceri în latină din diferiţi autori greci, mai ales de către călugărul umanist camaldolez Ambrozie Traversari. El împletea interesul faţă de Părinţii greci cu dorinţa unei mai bune înţelegeri cu Biserica greacă, admiţînd că o bună cunoaştere a operelor patristice avea să fie esenţială pentru negocierile viitoare. Căci grecii aduceau cu ei o armată de învăţaţi şi o mulţime de cărţi. De aceea, în prefaţa uneia dintre traducerile sale el adresa papei un apel la reunificarea dintre Biserica de Apus şi Biserica de Răsărit. Necunoaşterea limbii greceşti de către latini a fost una dintre cauzele neputinţei lor de a înţelege

Sig. *Ep.* v.1411 (Finke 1:392-393); Joh. Rag. *Bas. conc.* 18 (*MC* 1:31)

Ambr. Trav. *Ep.* 1.13 (Martène-Durand 3:22-25)

Nicol. Cl. *Ruin. eccl.* 42 (Coville 148)

Gers. *Sub. schism.* (Glorieux 6:22)
Gers. *Serm.* 221 (Glorieux 5:210)
Gers. *Serm.* 212 (Glorieux 5:88)
Gers. *Conc. un. obed.* (Glorieux 6:52); Gers. *Stat. eccl.* (Glorieux 6:35); All. *Inst. ut.* (Finke 3:65); All. *Mat.* 1 (Oakley 253; 264)

All. *Emend. eccl.* 1 (Du Pin 2:906); All. *Mat.* 3 (Oakley 321)
Apud Joh. Rag. *Graec.* (*CB* 1:338; 354)
Joh. Rag. *Ep.* 13.ii.1437 (*CB* 1:378)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.20 (Heidelberg 14:232); All. *Serm.* 19 (1490:B5v)

Seg. *Gl. Eug.* 9 ap. Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.47 (*MC* 3:1192-1193)

Mars. Pad. *Def. min.* 12.4 (Brampton 36)

Joh. Rag. *Bas. conc.* 50 (*MC* 1:97); Joh. Rag. *Graec.* (*CB* 1:337)

Ambr. Trav. *Ep.* 1.13 (Martène-Durand 3:25)

Ambr. Trav. *Ep.* 12.12 (Martène-Durand 3:404)
Ambr. Trav. *Ep.* 19.36 (Martène-Durand 3:636)

Ambr. Trav. *Vers. Man. Cal. pr.* (*PG* 152:13-14)

Ambr. Trav. *Ep.* 3.13 (Martène-Durand 3:68-69)
Ambr. Trav. *Ep.* 1.15 (Martène-Durand 3:31)

Ambr. Trav. *Ep.* 15.10; 12.9 (Martène-Durand 3:508; 402)
Ambr. Trav. *Ep.* 15.10 (Martène-Durand 3:509)

Ambr. Trav. *Ep.* 15.6; 15.3 (Martène-Durand 3:503; 495)
Ambr. Trav. *Ep.* 12.7 (Martène-Durand 3:399)

Ambr. Trav. *Ep.* 12.47 (Martène-Durand 3:436)
Ambr. Trav. *Vers. Pall.* pr. (Martène-Durand 3:694);
Ambr. Trav. *Ep.* 16.2 (Martène-Durand 3:526)

Ambr. Trav. *Ep.* 15.3 (Martène-Durand 3:495)

Ambr. Trav. *Ep.* 16.22 (Martène-Durand 3:551)
Ambr. Trav. *Ep.* 15.11 (Martène-Durand 3:512)

Ambr. Trav. *Vers. Man. Cal.* pr. (*PG* 152:13-14)
Alv. Pel. *Ep.* 10.4; 13.5 (Meneghin 56; 103)
Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.1.3.2; 2.3.3 (Stella 118; 247)
Ang. Clar. *Ep. Excus.* (*ALKGMA* 1:523)
Vezi vol. 2, pp. 285-286; 290-291
Gers. *Theol. myst.* 3.18 (Combes 42)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.36 (Davis 377)
Gers. *Utraq.* (Glorieux 10:65); Hs. *Sent.* 4.11.7 (Flajšhans 2:575)

Vezi vol. 2, pp. 211-226; 305-309
Ub. Cas. *Arb. vit.* 1.3 (Davis 10)
Dns. Scot. *Ord.* 1.11.1.9 (Balić 5:2-3)
Petr. Lomb. *Sent.* 1.11.4 (*Spic. Bon.* 1-II:119-120)
Mars. Pad. *Def. min.* 12.4 (Brampton 37)

Joh. Brev. *Tract.* 1.3 (Du Pin 1:834)

Vezi vol. 3, pp. 300-301

condiţiile stabilite pentru negocieri. Era esenţial, îi spunea el papei, să fie studiate şi traduse operele Părinţilor, „greci şi latini deopotrivă". Aşa a ajuns şi el să citească, pentru prima dată în limba greacă, *Istoria ecleziastică* a lui Eusebiu, care „m-a fascinat atît de mult că îmi vine greu să cred". De asemenea îi venea greu să mai lase din mînă tratatele lui Atanasie, iar în urma lecturii comentariilor lui Grigorie de Nyssa la Cîntarea Cîntărilor, mărturisea că această lucrare este „mai mare decît cea a lui Augustin referitoare la Geneză". Cu toate că a tradus şi cîteva lucrări ale lui Grigorie de Nazianz pentru a-şi plăti o datorie, Ambrozie era cu precădere interesat de scrierile acestuia pe tema Sfintei Treimi datorită importanţei lor pentru dezbaterile cu grecii. Traducerile lui din lucrarea martirologică *Viaţa lui Ioan Gură de Aur* a lui Palladius şi din *Predici la Evanghelia după Matei* de Ioan Gură de Aur erau însoţite de aprecieri elogioase la adresa lui Ioan Gură de Aur şi a învăţăturii lui. Însă probabil cea mai cunoscută traducere a lui Ambrozie era cea din Dionisie Areopagitul, pe care a întreprins-o „nu doar cu plăcere, ci şi cu cea mai mare încîntare" şi a încheiat-o în ciuda „dificultăţii extreme a acestei lucrări". El era în asentimentul multora dintre contemporanii săi latini din veacul al XV-lea cînd punea în antiteză „înţelepciunea şi elocvenţa" acestor Părinţi greci cu starea actuală de criză a Bisericii greceşti.

Teologii occidentali, chiar şi cei radicali, continuau totuşi să vorbească despre „dezmăţul" şi „erezia grecilor" şi afirmau că „Biserica de Răsărit este schismatică şi fără valoare". Deşi combăteau învăţături răsăritene precum identificarea luminii divine cu esenţa lui Dumnezeu, sau valabilitatea mirungerii atunci cînd aceasta era administrată de un simplu preot şi nu de un episcop, sau legitimitatea folosirii pîinii nedospite (a „azimei") în Euharistie, totuşi cea mai mare eroare doctrinară a Bisericii greceşti rămînea negarea ideii de *Filioque*, pe care unii o considerau „curată blasfemie împotriva lui Dumnezeu Fiul". Duns Scotus şi alţii sugerau, pe baza teoriei lui Petru Lombardul, că diferenţa dintre greci şi latini în această chestiune ţinea mai curînd de terminologie decît de substanţă; şi chiar şi atunci cînd negarea lui *Filioque* era etichetată drept erezie, această idee putea fi însoţită de observaţia că nu fusese erezie (spre exemplu la Părinţii Bisericii ortodoxe greceşti) pînă cînd nu a fost condamnată ca atare de Biserica latină. Criticile lui Toma de Aquino la adresa doctrinei greceşti fuseseră la rîndul lor supuse

Robt. Orf. *Repr. Aeg.* 39 (*Bibl. Thom.* 38:107)

unor critici împotriva cărora a trebuit să se ridice apărătorii lui, iar teoria lui potrivit căreia doctrina despre *Filioque* era necesară spre a face deosebirea între Duhul Sfînt şi Fiul a fost şi ea reafirmată pentru a răspunde criticilor. La fel ca în etapele anterioare ale controversei, teologii occidentali continuau să folosească pasaje biblice precum cel în care Hristos vorbeşte despre lucrarea în timp a Duhului Sfînt, „pe care Îl voi trimite vouă de la Tatăl", spre a dovedi faptul că Duhul Sfînt purcede din veşnicie atît de la Tatăl, cît şi de la Fiul.

Thos. Sut. *Quodlib.* 4.2 (Schmaus 506); Jac. Vit. *Quodlib.* 3.8 (Ypma 3:128; 134)

Vezi vol. 2, pp. 223-224

In. 15,26
All. *Serm.* 11 (1490:Y4r-Y4v); Gr. Arim. *Sent.* 1.14-16 (1522-I:83v); Wyc. *Serm.* 1.30 (*WLW* 8:201)

Realitatea aspră şi stînjenitoare a acestor trei schisme, la care se adăuga şi pluralismul doctrinar tot mai evident în sînul „unicei şi adevăratei credinţe" a Bisericii, au obligat ecleziologia occidentală să lămurească atît natura, cît şi locul unităţii Bisericii cu mai mare precizie şi subtilitate decît ar fi fost necesar în veacurile anterioare. A spune că Biserica este „una... prin cele trei virtuţi, credinţa, nădejdea şi dragostea" era necesar, dar nu suficient, avînd în vedere starea fiecărei virtuţi în condiţiile epocii. Era oarecum mai eficient să se specifice că „Biserica catolică este una, nu pe baza unităţii fiinţelor umane, care sînt numeroase, ci pe baza unei unităţi de credinţă, a uniunii de intenţie şi a confirmării bunelor moravuri slujind credinţa unică"; fiindcă o asemenea definiţie părea să îmbine multiplicitatea subiectivă a persoanelor din cadrul Bisericii cu unitatea obiectivă a credinţei. Distincţia dintre „unitate" şi „uniune" putea fi dezvoltată în principiul potrivit căruia „unitatea exclude multiplicitatea, în timp ce uniunea constă în multiplicitate", aşa încît unicitatea Bisericii „este mai potrivit numită «uniune» decît «unitate»". Prin urmare, Biserica era caracterizată printr-o „participare diversă în unitate", o armonie polifonică mai curînd decît o melodie monofonică. În felul acesta era oglindită unirea celor două firi, divină şi umană, în ipostasul unic al lui Hristos. Existau, aşa cum nota Gerson, elemente „trecătoare" precum şi „permanente" în continuitatea Bisericii, însă pînă la sfîrşitul veacurilor va continua să existe o comunitate sau un individ care să poarte responsabilitatea conducerii şi învăţării Bisericii. „Deşi religia creştină este una, ea se deosebeşte printr-o frumoasă diversitate", care este rezultatul lucrării Duhului Sfînt. Sau, cum se spunea într-o expresie, „Biserica creştină este una în multiplicitate" (*multipliciter una*).

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.3 (Arquillière 107); Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.2.B.5 (Stella 137)

Conr. Meg. *Guil. Oc.* 8 (*BPIR* 10:375)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.3 (Arquillière 107); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560:73v)
Nicol. Cus. *Ep.* 1 (Faber 2-II:3v); Turr. *Aug. Rom.* (Mansi 30:986)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.1 (Heidelberg 14:29)
Nicol. Cus. *Doct. ign.* 3.12 (Heidelberg 1.162)

Gers. *Prop. Ang.* (Glorieux 6:132)

Gers. *Auct. conc.* 9.2; 9.4 (Glorieux 6:119)
Gers. *Ep.* 49 (Glorieux 2:233)
1Cor. 12,11

Gers. *Auct. conc.* 1.4 (Glorieux 6:114)

În cadrul distincţiei pe care o făcea Gerson între elementele „trecătoare" şi cele „permanente", „papa vine şi pleacă,

Gers. *Prop. Ang.* (Glorieux 6:132)
Gers. *Vit. spir.* 3 (Glorieux 3:155)

însă papalitatea continuă". Cînd murea un papă, funcţia papală rămînea, şi, împreună cu ea, unitatea Bisericii. Legătura precisă între papalitate şi unitatea Bisericii fusese totuşi un subiect de controversă încă din secolul al XIV-lea. Apărătorii prerogativei papale susţinuseră că Biserica nu putea fi una decît dacă toţi ceilalţi apostoli îşi dobîndiseră autoritatea doar prin mijlocirea lui Petru şi că în afara acestei unităţi a Bisericii în persoana lui Petru nu exista har şi nici iertarea păcatelor. Dacă Biserica era un singur trup, trebuia să aibă un singur cap, care era Hristos, iar papa conducea „în locul lui Hristos". Aşa cum existau „o credinţă, un botez, un Dumnezeu", tot astfel trebuia să fie „unicul său vicar pe pămînt, care... este într-un anumit sens tatăl şi dumnezeul meu pe pămînt. ...Nu mă voi despărţi de el, fiindcă în afara Bisericii nu există nici un loc unde să fie Hristos". Întrucît Hristos şi-a retras prezenţa fizică din lume şi din Biserică, a încredinţat lui Petru şi urmaşilor lui „guvernarea universală a Bisericii". Unui critic al teocraţiei papale, astfel de afirmaţii, deşi valabile în anumite limite, i se păruseră exagerate. Biserica era „un trup mistic, nu în persoana lui Petru sau a lui Linus, ci în Hristos, care este singurul cap al Bisericii în sensul deplin şi real al cuvîntului". Însă acesta nu era un motiv de a nega, aşa cum făceau unii, faptul că papalitatea are autoritate acordată de Dumnezeu. Tocmai fiindcă „Biserica, ce are nevoie de o unitate de credinţă pentru propria ei unitate, putea fi divizată de o diversitate de opinii", ea avea nevoie de un unic membru care să-i păstreze unitatea; acel unic membru era ilustrat de „Petru şi urmaşul său" – totuşi nu ca „domn" (*dominus*), ci doar ca „administrator" (*dispensator*). Susţinătorii autorităţii conciliare din veacul XV-lea au mers încă şi mai departe cu limitarea pretenţiilor papei de a fi garant al unităţii Bisericii. „Unitatea Bisericii", afirma unul dintre ei, „nu depinde în mod necesar de unitatea papei şi nici nu provine de aici". Căci Duhul Sfînt, ca Duh al lui Hristos, este cel care conferă viaţă şi unitate Bisericii. Puterea cheilor era dată, aşa cum spusese Augustin, „unităţii", adică conciliului general ca reprezentant al unităţii Bisericii, şi nu papei ca persoană.

Aug. Tr. *Dup. pop.* (*KRA* 8:494)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.3 (Arquillière 117)
Henr. Crem. *Pot. pap.* (*KRA* 8:469)
Ef. 4,5-6
Alv. Pel. *Ep.* 12.5; 13.7 (Meneghin 94-95; 105)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.5 (Arquillière 205)
Ioan Par. *Pot.* 18 (Leclercq 230)
Ioan Par. *Conf.* 7 (Hödl 46)
Ioan Par. *Pot.* 3 (Leclercq 180)
Ioan Par. *Pot.* 6 (Leclercq 186)
All. *Ext. schism.* (Du Pin 2:112)
Gers. *Aufer.* 4 (Glorieux 3:296)
Mat. 16,19
Aug. *Bapt.* 3.17.22 (*CSEL* 51:213)
Gers. *Pot. eccl.* (Glorieux 6:217); Joh. Rag. *Auct. conc.* 3 (*DRTA* 15:210); Seg. *Prop. sec.*, *apud* Seg. *Hist. conc. Bas.* 17.13 (*MC* 3:593)

Mare parte din dezbaterea pe tema unităţii Bisericii, inclusiv discuţiile pe marginea schismei, deveniseră necesare „datorită unor oameni însemnaţi care, de dragul unităţii ierarhiei ecleziastice, se străduiesc să arate că papa are ambele săbii", cea a Bisericii şi cea a statului. Interesul nou manifestat faţă de doctrina Bisericii la începutul

Ioan Par. *Pot.* 18 (Leclercq 231)

secolului al XIV-lea şi ilustrat prin apariţia neaşteptată a mai multor tratate pe această temă, fusese stimulat de disputele privind relaţia dintre Biserică şi stat. În dezbaterile pe tema unităţii Bisericii din secolul următor, teologii aveau o preocupare similară, să arate că „credinţa unică" a „Bisericii unice" presupunea un singur conducător, acela fiind papa, prin opoziţie faţă de spaţiul lumesc, istoric, unde puteau şi trebuiau să fie mai mulţi conducători. Prin urmare, pentru istoria gîndirii politice, aceste două secole ocupă un loc special, fiind epoca în care examinarea teoretică a naturii „statului" (sau a „puterii vremelnice", cum era adesea numit atunci) a dobîndit încă o dată statut de cercetare filozofică. La fel ca în discuţiile anterioare, privind relaţiile dintre Biserică şi stat, atenţia noastră se va concentra asupra implicaţiilor directe ale controverselor pentru ecleziologie, în ciuda interacţiunii complexe dintre doctrina Bisericii şi teoria politică ce a apărut în mod ironic în momentul în care Biserica a fost „privită sub două aspecte, şi anume ca trup mistic al lui Hristos şi ca un fel de trup politic".

Vezi *supra*, p. 119

All. *Mat.* 1 (Oakley 262); Gers. *Pot. eccl.* 9 (Glorieux 6:226-227)

Vezi vol. 2, p. 196

Seg. *Mod.* 88 (Ladner 63)

Doctrinele politice aveau ca echivalent o serie de doctrine despre Biserică. Cînd „Biserica era interpretată ca o formă de organizare asemenea oricărei structuri laice... ca un mijloc de confirmare a poziţiei papei-împărat", aceasta era o expresie a definirii Bisericii ca împărăţie văzută a lui Dumnezeu pe pămînt. Pînă şi un critic al acestei doctrine afirma că „Biserica este împărăţia lui Hristos", căci acest termen, alături de termenul înrudit „cetate" (*civitas*), erau bine înrădăcinaţi în vocabularul augustinian al teologiei apusene. Însă ceea ce respingea acest critic era o interpretare a noţiunii de „împărăţie", enunţată spre exemplu de un papă din veacul al XIII-lea şi potrivit căreia „Biserica «a fost pusă peste popoare şi peste regate»". Conform unei asemenea interpretări, definirea Bisericii ca împărăţie era „cea mai corectă, mai adevărată şi mai adecvată" şi era „mai potrivit" să fie numită împărăţie decît să fie desemnată prin oricare dintre ceilalţi termeni posibili. De aici rezulta că „aşa cum Biserica este numită împărăţia lui Hristos, tot astfel ar putea fi pe drept cuvînt numită împărăţia vicarului său, adică a suveranului pontif, care pe bună dreptate este numit rege, ceea ce şi este". Căci nu era doar „regele tuturor regilor duhovniceşti" şi „păstorul păstorilor", ci era şi „regele deopotrivă al regilor laici şi al celor duhovniceşti". „Întrucît Hristos este atît rege, cît şi preot, vicarul său are atît

Kantorowicz (1957) 203

Wil. Oc. *Op. XC. dier.* 93 (Sikes 2:680)
Vezi vol. 3, pp. 71-72
Wil. Oc. *Pot. pap.* 1.2; 1.10 (Sikes 1:17; 1:41-42)
Inn. IV. *Ep. Fred. II* (Lo Grasso 195)
Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 1.4 (Scholz 12); Petr. Pal. *Pot. pap.* 2.2 (Stella 223)

Ier. 1,10

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.1 (Arquillière 89)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.1 (Arquillière 94); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.62 (1560:69r)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.1 (Arquillière 95)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.5 (Arquillière 207)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.3 (Arquillière 182)

puterea unui rege, cît şi pe cea a unui preot, şi prin el este instituită, rînduită, consfinţită şi binecuvîntată puterea regală", deşi se preciza că deţine această din urmă putere „în virtutea autorităţii principale, nu a execuţiei imediate".

Jac. Vit. *Quodlib.* 1.17 (Ypma 1:210-211)

Precizarea legată de „execuţia imediată" era o încercare de a separa concepţia moderată de cea extremistă cu privire la puterea papală. Un tratat în care era adoptată o astfel de poziţie extremistă se deschidea cu afirmaţia lui Hristos, rostită chiar înainte de înălţare: „Mi s-a dat toată puterea, în cer şi pe pămînt". Aceste cuvinte erau folosite pentru a da o replică celor „care spun că papa nu are jurisdicţie asupra lucrurilor lumeşti", căci ele dovedeau că „papa nu are doar putere, ci putere deplină (*plenitudo potestatis*) ...jurisdicţie deplină şi asupra lucrurilor lumeşti". Prin ultimele cuvinte rostite aici pe pămînt Hristos crease o ierarhie a autorităţii: toată puterea i s-a dat Lui, iar el la rîndul său i-a dat lui Petru „cheile împărăţiei cerurilor şi orice vei lega pe pămînt va fi legat şi în ceruri şi orice vei dezlega pe pămînt va fi dezlegat şi în ceruri". Pornind de la această mărturie fără echivoc, era clar că „această autoritate regală i-a fost dată în chip special şi principal Sfîntului Petru, şi în el fiecăruia dintre urmaşii lui, cu adevărat întregii Biserici". Puterea de a lega şi a dezlega păcatele semnifica faptul că „vicarului lui Hristos i-a fost acordată jurisdicţie deplină" şi că „împărăţia se supune papei", în ale cărui mîini, ca viceguvernator al lui Dumnezeu, se aflau „toate marginile pămîntului". Deşi Hristos adresase cuvinte similare şi celorlalţi apostoli, Petru era singurul pe care Hristos îl desemnase ca vicar al său şi cap al Bisericii. Petru a avut autoritate asupra tuturor celorlalţi apostoli şi, de aceea, în calitate de urmaş al lui Petru, papa avea autoritate asupra tuturor celorlalţi episcopi, precum şi asupra tuturor celorlalţi regi. Papa, şi mai ales Bonifaciu al VIII-lea, era „sfîntul prinţ al păstorilor şi regilor pămîntului". Melchisedec, ca model al lui Hristos, posedase atît „stăpînirea preoţească", cît şi „stăpînirea regală", care se împleteau în persoana sa. În felul acesta, Melchisedec „se afla pe aceeaşi poziţie cu papa", în timp ce Avraam, care i-a adus ofrande lui Melchisedec, reprezenta regii pămîntului supuşi papei.

Aug. Tr. *Dup. pot.* (*KRA* 8:500)

Mat. 28,18

Henr. Crem. *Pot. pap.* (*KRA* 8:459-460)

Aeg. Per. *Infid.* (*BPIR* 10:106)

Mat. 16,19
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.5 (Arquillière 214-216)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.52 (1560:43v); Conr. Meg. *Trans. imp.* 24 (*BPIR* 10:327)

Ptol. Luc. *Det. comp.* 6 (*MGH Jur.* 5:16-17)
Isa. 45,22
Ptol. Luc. *Det. comp.* 15 (*MGH Jur.* 5:33)
Mat. 18,18

Guil. Crem. *Rep. err.* (*BPIR* 10:25-26)

Jac. Vit. *Reg. chr.* ep. ded. (Arquillière 85); Aeg. Rom. *Ren. pap.* 25 (1554:33v)
Opic. Can. *Spir. imp.* (*BPIR* 10:93); Henr. Crem. *Pot. pap.* (*KRA* 8:461)
Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 1.5 (Scholz 15)
Aeg. Per. *Infid.* (*BPIR* 10:116)
Fac. 14,18-20
Petr. Lut. *Pont. emin.* (*BPIR* 10:31-32)

Mai exista o altă zicere a lui Hristos care se referea la relaţia dintre împărăţia sacră şi cea istorică, o frază adresată nu lui Petru ca vicar al său ori celorlalţi apostoli, ci „vicarului împăratului" însuşi: „Împărăţia Mea", i-a spus Hristos lui Ponţiu Pilat, „nu este din lumea aceasta" (*non*

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:22)

In. 18,36 (Vulg.)

est de mundo hoc). Cu toate că susţinătorii autorităţii papale asupra lucrurilor lumeşti explicau această afirmaţie în sensul exercitării puterii mai curînd decît al deţinerii ei, era totuşi limpede faptul că, atunci cînd doctrina Bisericii şi a relaţiei dintre Biserică şi stat lua acest text drept argument şi trăgea concluzii radicale de pe urma lui, ecleziologia arăta oarecum diferit. Căci atunci Hristos spunea: „Eu nu am venit să domnesc peste o împărăţie vremelnică, aşa cum domnesc regii lumii". Cuvintele adresate lui Petru despre legare şi dezlegare a păcatelor nu se doreau a fi „fără excepţii", ci sugerau faptul că Petru primise autoritatea spirituală necesară pentru guvernarea credincioşilor în Biserică, nu autoritatea politică asupra regilor. Hristos nu stăpînea peste împărăţia vremelnică potrivit firii Sale umane, ci potrivit firii Sale divine. Importanta misiune pe care Hristos le-a dat-o apostolilor înainte de înălţare i-a făcut pe aceştia „urmaşii" lui, dar numai potrivit firii Lui umane, şi de aceea nu le-a conferit „autoritatea totală" pe care o pretindeau acum „urmaşii" lor; toate părţile erau de acord cu faptul că existau limite ale autorităţii conferite lui Petru de către Hristos. Iar Melchisedec, în calitate de rege şi preot, era o prefigurare fie a lui Hristos în regalitatea Sa sacramentală, fie a tuturor credincioşilor ilustrînd „preoţia regală", dar în orice caz nu a papei ca rege al regilor. În concluzie, „Hristos ca Rege al regilor şi Domn al domnilor nu a transmis [apostolilor] autoritatea de a-i judeca pe prinţi şi nici nu le-a conferit vreo putere de constrîngere; ci, dimpotrivă, le-a interzis în mod explicit acest lucru atunci cînd le-a spus: «Nu tot aşa va fi între voi»".

O ecleziologie mai puţin radicală putea de asemenea să ia drept punct de plecare cuvintele „Împărăţia mea nu este din lumea aceasta", dar să ajungă totuşi la concluzia că atît statul, cît şi Biserica vin de la Dumnezeu şi nu s-au format unul pe altul. Căci autoritatea dimensiunii spirituale venea din revelaţia divină, în timp ce autoritatea dimensiunii temporale, laice „deriva din legea naturală şi din cea a popoarelor". Tipul de justiţie necesară pentru buna orînduire a stăpînirii temporale putea fi dobîndit în afara lui Hristos şi fără virtuţile supranaturale care nu puteau să vină decît cu ajutorul harului. Cu toate că orice stăpînire, chiar şi în cazul stăpînirii temporale, venea prin darul lui Hristos, nu rezulta de aici că harul mîntuitor era necesar pentru a cîrmui. Prin urmare, era o reprezentare greşită a naturii şi a misiunii Bisericii să

Jac. Vit. *Reg. chr.* *2.10* (Arquillière 290-291) Aeg. Per. *Infid* (*BPIR* 10:116-117); Ptol. Luc. *Det. comp.* 28 (*MGH Jur.* 5:58) Aiv. Pel. *Planc. eccl.* 1.37 (1560:125)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.4.4. (Previté-Onton 130)

Wil. Oc. *Imp. et pont.* 5 (*BPIR* 10:450); Wil. Oc. *Brev.* 2.16 (*MGH Schr* 8:87-90)

Dant. *Mon.* 3.8.8 (Ricci 250); Tdrc. Nm. *Med.* (QMR 3:46); Seg. *Ditt* pot. 7 (Krämer 422)
All. *Reg.* (Du Pin 1:676-677); Wil. Oc. *Pot. pop.* 1.12 (Sikes 1:56-57)

Mt. 28, 19-20
Mars. Pad. *Def. min.* 11.2 (Brampton 31-32); Wil. Oc. *Brev.* 5.2 (*MGH Schr.* 8:169-170)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.19.22 (Previté-Orton 455)
1Pt. 2,9
Wyc. *Civ. dom.* 1.11 (WZW 4:75)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.4.13 (Previté-Orton 142); Wil. Oc. *Brev.* 2.6 *MGH Schr.* 8:64); Wil. Oc. Imp. et pont. (*BPIR* 10:461-462)
Mt. 20,26

Ioan Par. *Pot.* 8 (Leclercq 190)

Ioan Par. *Pot.* 10 (Leclercq 199)

Ioan Par. *Pot.* 1 (Leclercq 178)

Ioan Par. *Pot.* 18 (Leclercq 229)

All. *Domin.* (Du Pin 1:643); All. *Indoct.* (Du Pin 1:653)

se pretindă că papa avea jurisdicţie asupra lucrurilor vremelnice printr-un drept divin, prin autoritatea conferită de Hristos lui Petru. În loc să „orînduiască toate lucrurile sub un singur sceptru sau într-o singură linie de dezvoltare", această ecleziologie „plasează unitatea în afara acestei lumi, în Dumnezeu însuşi" şi conferă „sferelor temporalului şi spiritului mai degrabă poziţii de egalitate ierarhică decît de subordonare şi superioritate una faţă de alta".

Ioan Par. *Pot.* 10 (Leclercq 198)

Monahan (1974) xxix

Aceeaşi preocupare pentru unitate în cadrul distincţiei dintre dimensiunea spirituală şi cea temporală se manifesta şi în cazul doctrinelor care puneau cele două dimensiuni împreună sub conducerea unică a papei. Papaliştii şi monarhiştii, conciliariştii şi husiţii – toţi luptau pentru unitatea Bisericii atît ca un dat, cît şi ca ţel. Aşa cum „apărătorii credinţei" din veacul al XVI-lea aveau să le reamintească protestanţilor, definiţia augustiniană a Bisericii, de la care porneau cu toţii într-un fel sau altul, considera unitatea ca fiind atributul fundamental al Bisericii, căruia i se subordona chiar şi sfinţenia Bisericii; căci sfinţenia era adevărată referitor la Biserică în mintea lui Dumnezeu şi în lumina eshatologică a veşniciei, însă unitatea constituia condiţia necesară pentru ca Biserica şi membrii ei să aspire spre o sfinţenie mult mai mare. Eşuarea acestei soluţii augustiniene pentru paradoxul harului şi desăvîrşirii aplicată Bisericii a fost cea care a transformat schisma din veacul al XIV-lea şi mişcarea de reformă din veacul al XV-lea într-o criză majoră pentru doctrina despre Biserica una, sfîntă, catolică şi apostolică.

Vezi *infra*, p. 306

Sfînta Biserică

Scandalul unei Biserici divizate a accentuat sentimentul general de indignare datorat întinării sfinţeniei Bisericii şi le-a amintit cel puţin unora dintre contemporani de „urîciunea pustiirii" profeţită de proorocul Daniel şi de Hristos însuşi. În primii ani din deceniul al treilea al secolului al XV-lea, Peter Chelčický scria o carte intitulată *Sfînta Biserică,* al cărei prim paragraf susţinea definiţia husită asupra Bisericii, ca adunare a celor predestinaţi, întrucît „doar prin aceste cuvinte putem vorbi despre o Biserică «sfîntă»" fără alte explicaţii sau adăugiri; căci, „în cazul sfinţilor, dreptatea poruncită de Dumnezeu şi predestinarea merg mînă în mînă, şi dacă o persoană

Wyc. *Eccl.* 16 (*WLW* 5:377-378); *Serm. conc. Const.* 21.ii.1417 (Finke 2:487)

Dan. 9,27
Mat. 24,15

Chel. *Crk.* (Petrů 99)

predestinată păstrează dreptatea poruncită de Dumnezeu, ea este atunci membră a sfintei Biserici". Autorul avea să revină asupra acestei definiţii în predicile lui de mai tîrziu, protestînd împotriva punerii semnului egalităţii între „apostolică" şi „romană" în definiţia Bisericii.

Chel. *Crk.* (Petrů 100-101) Chel. *Post.* 9; 13; 14; 51 (*Com.* 14:117; 175; 186; 297)

Chel. *Post.* 42 (*Com.* 16:180)

Însă nu doar husiţii recunoşteau faptul că unitatea şi sfinţenia sînt inseparabile. Potrivit împăratului Sigismund, care l-a convocat, însuşi conciliul care l-a condamnat pe Hus trebuia să aibă scopul de a dobîndi atît unitatea, cît şi sfinţenia, precum şi de a apăra adevărata doctrină, de vreme ce „nu poate exista o adevărată unire fără reformă şi nici o adevărată reformă fără unire", şi nu se putea îngădui ca „aspecte minore" precum cazul lui Jan Hus să fie un obstacol în calea atingerii acestui scop. Un conciliu ulterior, în care husiţii s-au aflat din nou în centrul atenţiei, avea sarcina, potrivit lui Sigismund, de „a ridica starea morală şi de a aduce întregul popor pe calea unităţii"; căci însuşi papa recunoştea că întreaga Biserică, de sus pînă jos, avea o nevoie acută de reformă şi, aşa cum nota unul dintre participanţi, „fără [reformă], celelalte... scopuri ori nu pot fi atinse, ori nu pot rezista". Una dintre acuzaţiile îndreptate împotriva husiţilor în cadrul acestui conciliu era aceea că îngăduiseră ca zelul lor faţă de sfinţenia Bisericii şi revolta lor faţă de păcatele publice ale Bisericii să fie pe punctul de a-i viola unitatea. Schisma din motive morale avea tendinţa de a genera noi şi noi schisme, fiindcă nici măcar noua sectă nu era suficient de pură pentru unii şi alţii, care se despărţeau iarăşi în căutarea unei Biserici cu adevărat sfîntă. Nici măcar refacerea unităţii sub un singur papă nu realizase adevărata reformă, se lamenta un autor în 1449. Cel mai important dintre cele patru atribute clasice ale Bisericii din vechile crezuri fusese cel al sfinţeniei, iar teologii, pînă şi Peter Chelčický şi Iacob de Viterbo, erau de acord cu faptul că acest atribut impunea separarea de păcat şi de orice stricăciune. Între numeroasele sensuri în care Biserica era sfîntă, unul dintre cele mai însemnate pentru apărătorii ei împotriva ereziei şi schismei în veacul al XV-lea era acela că „Biserica nu poate greşi în acele lucruri care sînt necesare mîntuirii, fiindcă atunci cînd va greşi în acele lucruri nu va mai fi sfîntă".

All. *Serm.* 2 (1490:S5v); All. *Inst. ut.* (Finke 3:64)

Sig. *apud* Jac. Cerr. *Lib. gest.* 1.i.1415 (Finke 2:203)

Sig. *Ep.* 7.vii. 1431 *apud* Joh. Rag. *Bas. conc.* 47 (*MC* 1:89)
Eug. IV. *Ep. vii.* 1434 (*CB* 1:330)

Joh. Pal. *Dial.* (*CB* 1:183)

Aeg. Carl. *Pun.* (Mansi 29:915)

Seg. *Eccl.* 1.28 (Krämer 411)

Jac. Parad. *Sept. stat.* (Goldast 2:1575)

Vezi vol. 1, p. 175

Chel. *St. vr.* 27 (*Com.* 22:80); Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.5 (Arquillière 129)
Seg. *Eccl.* 1.24-26 (Krämer 405-408)

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:779)

Cel puţin în unele dintre sensurile cuvîntului, era din ce în ce mai greu ca Biserica să poată fi numită sfîntă. Cei ce se întrebau: „[Dacă] Biserica este construită pe o piatră solidă. ...De ce spuneţi atunci că are nevoie de reformă?"

Apud Henr. Lang. *Cons. pac.* 16 (Hardt 2:48)

se aflau în minoritate, cel puţin în rîndul oamenilor responsabili din cadrul Bisericii, ale căror întrebări erau mai degrabă de tipul: „Nu a devenit cumva întreaga stare a Bisericii oarecum brutală şi monstruoasă?" sau „Care păstor din ziua de azi şi-ar mai da viaţa pentru turma sa? De fapt, care păstor nu s-a preschimbat în lupul care le devorează sufletele?" sau „Dacă [papa] nu este în stare ori nu doreşte să-şi reformeze propria curie, pe care o ţine sub aripa-i protectoare, ce motive am mai avea să credem că poate reforma Biserica atît de sfîşiată?". Citînd lamentaţiile lui Bernard pe tema corupţiei Bisericii, ei adăugau un comentariu trist: „Şi de atunci Biserica a mers din rău în şi mai rău". Denunţarea de către Bernard a Bisericii pe care o numise „cuib de hoţi" şi-a găsit şi ea numeroase ecouri în epocă. Cu excepţia unei rămăşiţe mîntuitoare, „pe care Duhul lui Iisus a păstrat-o pentru sămînţă", întreaga Biserică se afla într-o stare de deformare şi avea nevoie de reformare. Îndepărtarea de forma vieţii Bisericii pe care o lăsaseră Părinţii era răspunzătoare pentru „excesele şi abuzurile" care au generat deformarea. Sau, cum spuneau criticii mai severi, „întrucît guvernarea Bisericii este atît de infectată, întregul trup mistic al lui Hristos este bolnav".

Gers. *Serm.* 212 (Glorieux 5:74)

Alv. Pel. *Ep.* 13.31 (Meneghin 129)

Jac. Parad. *Sept. stat.* (Goldast 2:1570)
Brd. Clr. *Cant.* 33 (Leclercq-Rochais 1:243-244)
All. *Serm.* 14 (1490:A1r); All. *Mat.* 3 (Oakley 315)
Vezi vol. 3, pp. 255; 320
Tdrc. Nm. *Invect.* 14 (Hardt 2:310); Henr. Lang. *Cons. pac.* 18 (Hardt 2:56-57); Joh. Var. *Ep. Ben. XIII* (Du Pin 2:850); Nicol. Cl. *Ruin. eccl.* 12 (Coville 122)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.36 (Davis 379)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.26-27 (Heidelberg 14:250-255)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.24.11 (Previté-Orton 374); Wyc. *Serm.* 1.40 (*WLW* 8:266)

Cu toate acestea, trebuie menţionat că „a atribui unui predicator sau învăţat medieval titlul de Precursor [al Reformei], pe motiv că a criticat virulent abuzurile ecleziastice sau a luptat pentru reformă, vine în contradicţie cu felul cum era înţeles cuvîntul «reformă» atît în epoca medievală, cît şi în cea a Reformei". Astfel de afirmaţii polemice ţin mai curînd de „căutarea sfinţeniei" din veacurile al XIV-lea şi al XV-lea, care implica atît căutarea sfinţeniei personale, cît şi încercarea de a afla natura şi locul sfinţeniei Bisericii. Un aspect al acestei căutări era legat de controversa pe marginea definirii sărăciei apostolice. Mare parte din controversa din sînul ordinului franciscan – de pildă, privind distincţia dintre folosire şi posesiune în atitudinea faţă de proprietate – aparţine istoriei spiritualităţii sau a eticii sociale sau chiar a economiei mai curînd decît istoriei doctrinei creştine. A devenit însă o controversă doctrinară atunci cînd s-a preluat interpretarea sărăciei apostolice ca fiind adevărata desăvîrşire creştină şi, prin urmare, modelul cel mai potrivit pentru sfinţenia Bisericii, ca reflectare a „urmării" exemplului de sărăcie absolută a lui Hristos, a maicii sale Maria şi a apostolilor. Ca element al ecleziologiei, disputa

Oberman (1966) 9

Trinkaus-Oberman (1974)

Ub. Cas. *Sanct. vest.* (*ALKGMA* 3:52-72); Ub. Cas. *Decr.* 5-7 (*ALKGMA* 3:132-133)

Bart. Pis. *Conform.* 6.2.1; 16.2. pr. (*Anal. Franc.* 4:139; 5:100)

pe tema sărăciei a depășit cu mult hotarele ordinului călugărilor minori, fie ei spirituali, conventuali ori observanți, cînd papa Ioan al XXII-lea, într-o serie de declarații, nu doar că îi denunța pe franciscanii „spirituali" în favoarea facțiunii moderate, dar își argumenta poziția față de acest ordin cu ajutorul învățăturii potrivit căreia Hristos și apostolii nu au practicat sărăcia absolută predicată de franciscani și nici nu au avut în intenție să facă din sărăcie o condiție cu caracter permanent pentru Biserică.

Ioan XXII. *Cum. inter.* (Argentré 3:295-296)

Potrivit franciscanului spiritual Ubertino de Casale, care scria înaintea lui Ioan al XXII-lea, „dușmanii desăvîrșirii Bisericii" subminau „slava sărăciei" și „temelia Bisericii înseși" cu o asemenea învățătură, care culmina cu o „falsificare a sărăciei lui Iisus și a scumpei sale maici". Porunca pe care Hristos le-a dat-o celor doisprezece apostoli, „Să nu aveți nici aur, nici argint", care îl determinase pe Francisc să facă „acest lucru din toată inima", nu avusese caracter temporar, ci permanent. Exista o deosebire între ceea ce era necesar pentru mîntuire și ceea ce era necesar pentru „desăvîrșirea evanghelică" pe care o propovăduise Francisc, deosebire care consta în „puritatea absolută" a „sărăciei extreme". Distincția se referea la faptul că în „starea actuală a Bisericii" papa și alți prelați nu aveau obligația să adopte această sărăcie extremă, însă franciscanii trebuiau „să-și păstreze cu sfințenie sărăcia de la începuturi, instituită de Sfîntul Francisc, și să-i lase pe ceilalți membri ai Bisericii să se scalde în bogăție, după bunul lor plac". În ceea ce-l privește, Francisc „l-a imitat perfect pe Hristos" și nu și-a „dorit nimic din autoritatea ecleziastică", însă mulți dintre reprezentanții acestei autorități au nesocotit „doctrina sa ultramodernă" despre sărăcie în Biserică. Deși era o calomnie să li se atribuie franciscanilor concepția potrivit căreia „doar cei care urmează spiritul sărăciei și al Evangheliei sînt adevărați preoți", relaxarea regulii franciscane a sărăciei absolute a condus totuși la o trădare a desăvîrșirii și la o pervertire a doctrinei lui Hristos. De aceea, apelul, „Să ne întoarcem la preaiubita sărăcie a stării apostolice", era o chemare la acea sărăcie care nu era doar „temelia" ordinului franciscan, ci în cele din urmă, „temelia Bisericii înseși", o temelie și o „comuniune perfectă" cu Dumnezeu, care fusese uitată în veacurile de după Hristos, pînă la venirea lui Francisc.

Ub. Cas. *Arb. vit.* 3.9 (Davis 200; 184)

Mat. 10,9
Thos. Cel. *Vit. prim.* (*Anal. Franc.* 10:25)
Ub. Cas. *Tr. scel.* (*AFH* 10:125); Ub. Cas. *Arb. vit.* 3.9 (Davis 185); Bonagr. *Paup.* (*AFH* 22:491-493)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 5.3 (Davis 432); Ang. Clar. *Alv. Pel.* 39 (*AFH* 39:107)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 5.5 (Davis 444)
Ub. Cas. *Tr. scel.* (*AFH* 10:169-170)

Ub. Cas. *Declar.* (*ALKGMA* 3:170)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 5.3 (Davis 423; 426)
Apud Ub. Cas. *Sanct. ap.* (*ALKGMA* 2:410-411)
Ub. Cas. *Declar.* (*ALKGMA* 3:165-166); Ub. Cas. *Sanct. vest.* (*ALKGMA* 3:85); Ang. Clar. *Alv. Pel.* 100 (*AFH* 39:139)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 3.9 (Davis 192)
Ub. Cas. *Tr. scel.* (*AFH* 10:137)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 3.9 (Davis 200); Ang. Clar. *Alv. Pel.* 118 (*AFH* 39:148)
Bart. Pis. *Quad.* 40 (1498:M7v)
Bart. Pis. *Conform.* 9.2.4 (*Anal. Franc.* 4:379)

Declarațiile papei Ioan al XXII-lea, în opoziție cu cele ale franciscanilor spirituali, erau considerate „eretice" de

Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 9 (Sikes 2:384); Mars. Pad. *Def. pac.* 2.14.8 (Previté-Orton 248-249)

Oberman (1963) 324

Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 106 (Sikes 2:776)
Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 6 (Sikes 1:366)

Mat. 19,21

Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 78 (Sikes 2:636)

Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 23 (Sikes 2:468-469)

Wil. Oc. *Ben.* 1.5 (Sikes 3:183-184)

Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 100 (Sikes 2:751)

Fapte 3,6
Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 9 (Sikes 2:386-387)
Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 11; 5 (Sikes 2:410; 1:352)
Wil. Oc. *Ben.* 1.15 (Sikes 3:207); Bonagr. *Paup.* (*AFH* 22:323)
Wil. Oc. Op. *XC. dier.* 93 (Sikes 2:686-687)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.13.22 (Previté-Orton 232)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.13.33 (Previté-Orton 238)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.14.14 (Previté-Orton 251-252)

Mars. Pad. *Def. min.* 3.5 (Brampton 7)

Wyc. *Serm.* 1.4 (*WLW* 8:273)

Henr. Lang. *Tel.* 18 (Pez 1-II:528-529)
Gers. *Nupt.* (Glorieux 6:201-202)

Tom. Aq. *S.T.* 2.2.185.6 ad 1 (*Ed. Leon.* 10:479)

Mat. 10,9
Wm. Mar. *Corr. Thom.* 72 (*Bibl. Thom.* 9:296)
Corr. „Quare" 72 (*Bibl. Thom.* 9:297); All. *Serm.* 20 (1490:Clr)
Gabr. Bl. *Can. miss.* 70. T (Oberman-Courtemay 3:173)
Corr. „Sciendum" 71; 96 (*Bibl. Thom.* 31:271; 323)

către doi dintre cei mai influenți și provocatori gînditori din prima jumătate a veacului al XIV-lea, William Ockham și Marsilius de Padova (deși „influența anticlericalului" Marsilius „asupra unor astfel de oameni dedicați Bisericii" precum Ockham „este încă supraevaluată"). Cu toate că simpla posesie a bunurilor lumești nu făcea pe cineva „nedesăvîrșit" și deși era necesar ca cel puțin unii creștini să le stăpînească în continuare, totuși cuvintele adresate de Hristos tînărului bogat, „Dacă voiești să fii desăvîrșit, du-te, vinde averea ta", alcătuiau definiția „desăvîrșirii" pentru toți cei care se străduiau să o atingă în sînul Bisericii. Căci „această sărăcie trebuie privită ca fiind cu adevărat evanghelică, propovăduită în Evanghelii și poruncită celor care vor să urmeze întocmai doctrina Evangheliei." Adevărata desăvîrșire consta în „a-i urma pe Hristos" și pe apostoli în sărăcie. Existase o deosebire între apostoli și alți creștini în ceea ce privește respectarea regulii stricte a sărăciei, însă pentru apostoli norma era: „Argint și aur nu am". Sărăcia lor urma exemplul sărăciei totale a lui Hristos însuși, care ca Dumnezeu stăpînea toate lucrurile, dar ca om renunțase la ele. De aceea, Petru și succesorii săi nu puteau pretinde că sînt vicari ai lui Hristos în stăpînirea lui asupra bunurilor lumești și a realității temporale, căci această stăpînire aparținea firii sale divine. Pornind de la aceste idei despre sărăcie ca desăvîrșire și despre Hristos, care, potrivit firii sale umane, „a atins cea mai înaltă formă de sărăcie plină de virtute", Marsilius îi denunța pe „urmașii lui Hristos și ai apostolilor" care revendicau pămînturi și cetăți. El sugera chiar faptul că Hristos „le interzisese apostolilor și urmașilor acestora orice stăpînire asupra bunurilor lumești".

Recunoscînd că o atare campanie de „despovărare" a Bisericii și a clerului de averile lor pentru a reface sfînțenia sărăciei evanghelice putea fi doar un paravan pentru „îndrăzneala" oficialilor și a principilor laici anticlericali de a-și însuși bunurile bisericești, gînditorii mai moderați au căutat să redefinească problema. Una dintre acuzațiile împotriva lui Toma de Aquino fusese aceea că nu interpretase cuvintele „Să nu aveți aur", ca pe o poruncă. Apărătorii lui Toma susțineau că dacă aceasta era o poruncă, ea era legată doar de misiunea din relatarea evanghelică și nu se aplica „tuturor credincioșilor"; însă acuzația i-a ajutat să scoată în evidență ambiguitatea sărăciei ca dovadă a sfințeniei și să susțină că desăvîrșirea autentică putea să coexiste atît cu sărăcia, cît și cu

Corr. *„Quare"* 71 (*Bibl. Thom.* 9:294-295); Andr. Per. *Ed. Bav.* (*BPIR* 10:65-66)
Hs. *Svat.* 7 (Hrabák 67)
Mat. 10,9
Joh. Pal. *Dial.* (*CB* 1:188)

bogăţia. Sărăcia în şi prin sine nu era în mod necesar o virtute şi nu era acelaşi lucru cu desăvîrşirea. Husiţii considerau că porunca „Să nu aveţi aur", se adresa şi clerului laic, însă diferiţii lor adversari se opuneau unei asemenea interpretări. Între interzicerea totală a proprietăţii bisericeşti de către Wycliffe şi Hus şi revendicarea absolută a proprietăţii ca drept divin de către teocraţii papali, „Biserica alege calea de mijloc catolică", şi anume aceea că deţinerea proprietăţii nu venea în contradicţie cu sfinţenia, dar că nu era un corolar al misiunii pe care Hristos i-a dat-o lui Petru. Oamenii Bisericii nu erau obligaţi să trateze posesiunile la fel cum o făcuseră apostolii. De fapt, bogăţia lumească acumulată de „doctorii teologiei" în Biserica primară fusese o consecinţă a teologiei lor sănătoase.

All. *Pot. eccl.* (Du Pin 2:926)
Gers. *Pot. eccl.* 12 (Glorieux 6:239)

Gers. *Nupt.* (Glorieux 6:194)
Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.1.3.2 (Stella 114-120)

ap. Jac. Cerr. *Lib. gest.* 4.xii.1414 (Finke 2:194)

Cel mai cunoscut exemplu de asemenea bogăţie (şi cel mai cunoscut motiv de „protest" împotriva lui) era Donaţia lui Constantin, care poate servi drept indiciu util al diferitelor atitudini faţă de relaţia dintre bogăţia Bisericii şi sfinţenia acesteia. Chelčický ridiculiza ideea că „Biserica lui Hristos a atins starea de desăvîrşire doar în clipa în care a acceptat puterea lumească de la Cezar". Constantin dorise „să fie mai subtil decît Hristos", dar s-a dovedit a fi un „diavol" care a sedus Biserica prin faptul că a corupt-o cu bogăţii şi putere. Tovarăşul husit al lui Chelčický, Jakoubek, era de acord cu faptul că Donaţia fusese lucrarea diavolului, însă adăuga că împăratul Constantin o făcuse „cu bune intenţii". Dante susţinea că în primul rînd Constantin nu avea nici un drept să facă o astfel de donaţie şi nici Biserica să o accepte, în vreme ce Ockham invoca Donaţia, dacă era într-adevăr autentică, drept dovadă a faptului că împăratul nu primise autoritatea şi posesiunile din partea papei, ci invers. La polul opus al spectrului politic, Aegidius de Perugia oferea exemplul Donaţiei ca dovadă a faptului că papa avea într-adevăr legitimitate în ceea ce priveşte autoritatea şi posesiunile sale, iar Conrad de Megenberg mergea chiar mai departe susţinînd că înainte de botez Constantin „nu era împărat în sensul deplin al cuvîntului (*abusivus erat imperator*), întrucît el domnea în afara Bisericii", dar convertirea şi botezul lui (precum şi Donaţia) au schimbat acest lucru. Însă alţi apărători ai drepturilor papale erau nevoiţi, pentru a-i apăra dreptul de a ceda acest imperiu papei, să insiste asupra faptului că împăratul Constantin „a dobîndit imperiul în mod just, potrivit dreptului uman". Cei care alegeau „calea de mijloc

Chel. *Post.* 13 (*Com.* 14:177)
Chel. *St. vr.* 1.24 (*Com.* 22:70); Civ. Prag. *Ep.* xi.1431 ap. Joh. Rag. *Boh.* 80 (*MC* 1:158)
Wyc. *Serm.* 4.16; 2.6 (*WLW* 13:132; 9:37-38)

Jac. Mis. *Zjev.* 8:12 (*Pram.* 18:329)
Dant. *Mon.* 3.10.4 (Ricci 257); Vall. *Don. Const.* 43 (*MGH QGMA* 10:108)
Wil. Oc. *Brev.* 6.3 (*MGH Schr* 8:205)

Wil. Oc. *Pot. pap.* 1.12 (Sikes 1:53)

Aeg. Per. *Infid.* (*BPIR* 10:128)

Conr. Meg. *Trans. imp.* 21 (*BPIR* 10:316)

Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.10; 2.5 (Arquillière 305; 221)

All. *Pot. eccl.* pr. (Du Pin 2:926)
All. *Mat.* 1 (Oakley 259)
All. *Serm.* 1 (1490:S4r)
Gers. *Pot. eccl.* 12 (Glorieux 6:237)
Gers. *Conc. un. obed.* (Glorieux 5:54-55)
Joh. Schel. *Avis.* 12 (*CB* 8:111-112)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 3.2 (Heidelberg 14:328-329); Ambr. Trav. *Or. Bas.* (Mansi 29:1255)

Vall. *Don. Const.* 1.27; 4.36 (*MGH QGMA* 10:85; 97)

catolică" lăudau Donaţia lui Constantin ca pe un act inspirat de însuşi Dumnezeu, iar pe Constantin ca pe cel ce împlinea profeţia biblică. Donaţia nu dovedea că ceea ce avea împăratul fusese iniţial proprietatea papei, ci dovedea că posesiunile lumeşti nu corupeau *eo ipso* sfinţenia Bisericii şi că papa trebuia să împartă bogăţia lui cu Biserica. O categorie specială de gînditori ai secolului al XV-lea o reprezentau cei care puneau sub semnul întrebării autenticitatea Donaţiei din considerente istorice şi ştiinţifice, potrivit cărora „Constantin nu ar fi făcut niciodată acest dar" şi, prin urmare, această „istorie nu este istorie".

Gers. *Vit. spir.* 3 (Glorieux 3:150)

All. *Indoct.* (Du Pin 1:649)

Vezi *supra*, pp. 124-125

Hs. *Eccl.* 14.H (Thomson 109); Wyc. *Eccl.* 1 (*WLW* 5:19)

Gers. *Ep.* 35 (Glorieux 2:163)

Gers. *Pot. eccl.* 1 (Glorieux 6:212)
Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:977); Petr. Lut. *Lig. frat.* 7 (*BIPR* 10:59-63); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.54 (1560:48r); Turr. *Aug. Rom.* (Mansi 30:1031-1033)

Susţinătorii „căii de mijloc catolice" credeau că apără integritatea statului precum şi sfinţenia Bisericii, mai ales împotriva acelor „eretici" care păreau să afirme că nimeni nu putea să deţină o funcţie în Biserică sau în stat dacă nu era el însuşi virtuos şi sfînt. Spre deosebire de Wycliffe şi Hus, principiul lor era acela că atît în stat, cît şi în Biserică pînă şi „un om lipsit de virtuţi poate avea dreptul de a guverna". În ceea ce priveşte chestiunea politică, această caracterizare polemică pare să fi fost mai potrivită pentru Wycliffe decît pentru Hus, însă atenţia noastră se concentrează asupra ecleziologiei. Atît Wycliffe, cît şi Hus îşi întemeiau concepţia ecleziologică pe definirea Bisericii ca adunare a celor predestinaţi, care se afla la baza ideii că papa merita titlul de „vicar al lui Hristos" doar „dacă era un slujitor credincios, predestinat slavei capului [Bisericii], Iisus Hristos". Conciliul de la Constanz a condamnat această învăţătură, iar Gerson a inclus-o în rîndul „articolelor cuprinse atît explicit, cît şi implicit în tratatul lui Jan Hus din Praga, pe care l-a intitulat *Biserica*, urmînd erorilor lui John Wycliffe"; o astfel de concepţie avea să-l lipsească pe credincios de orice certitudine cu privire la lucrarea Bisericii. La distanţă de o generaţie, Henric de Kalteisen, un polemist antihusit, insista asupra faptului că „atîta vreme cît un papă este credincios, chiar dacă este plin de vicii, el poate şi trebuie să fie numit «sfînt» sau chiar «preasfînt»".

Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:977)

Iar în continuare şi-a definit motivaţia teoriei sale: „În felul acesta şi Biserica catolică este numită «sfîntă», nu datorită sfinţeniei tuturor celor prezenţi în ea, de vreme ce mulţi dintre ei sînt păcătoşi, ci datorită funcţiilor ei sfinte şi datorită sfinţeniei tainelor care sînt prezente în ea". Căci latura doctrinară a disputelor legate de problema unui papă vicios era sfinţenia Bisericii înseşi, tot aşa cum latura doctrinară a disputelor legate de ce trebuia

Vezi *infra*, p. 153-155
Oberman (1963) 222
Vezi vol. 3, pp. 60-61
Vezi vol. 1, pp. 321-323

făcut dacă papa ar fi eretic era infaibilitatea şi desăvîrşirea Bisericii. Mulţumită în parte schismei şi în parte „valului crescînd al donatismului" în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, ideea aproape universal acceptată a doctrinei lui Augustin, potrivit căreia sfintele taine erau valabile în mod obiectiv, independent de virtuţile sau viciile săvîrşitorului sau ale celui care se împărtăşea, începuse să aibă fisuri semnificative. Cei care veneau în sprijinul autorităţii papale susţineau în chip explicit poziţia tradiţională pe această temă. „Sfinţenia" era de două feluri, fie a persoanei, fie legată de statut, şi doar cea de-a doua afecta sfintele taine. Nici măcar un preot hirotonit de un episcop schismatic ori eretic nu trebuia să fie hirotonit din nou atunci cînd se întorcea la unitatea catolică, cu condiţia ca hirotonirea episcopului însuşi să fi fost valabilă şi să fi urmat ritualul Bisericii cu scopul de a conferi preoţia sacramentală a Bisericii. Astfel de afirmaţii se regăsesc şi la alţi susţinători ai papalităţii din veacul al XIV-lea, ca de pildă la franciscanul spiritual Alvaro Pelayo.

Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 1.2 (Scholz 7)

Aeg. Rom. *Ren. pap.* 10.7 (1554: 15v-16r)
Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.9 (1560: 2v); Alv. Pel. *Ep.* 1.19; 10.6; 10.13; 11.11; 13.10 (Meneghin 11-12; 57; 62-65; 77; 107)

Totuşi, ele apar şi la acei franciscani spirituali, exponenţi ai sărăciei evanghelice, care erau necruţători atunci cînd combăteau formele teocratice ale teoriei cu privire la autoritatea papală. Astfel, pornind de la un pasaj din dreptul canonic, William Ockham respingea orice deosebire între Euharistia săvîrşită de un preot nevrednic şi de cea sfinţită de un om drept. În calitate de susţinător al franciscanilor spirituali şi al conducătorului lor, Peter Olivi, Ubertino de Casale respingea acuzaţia potrivit căreia în concepţia lui Olivi ar fi existat „vreun sprijin" pentru „erezii" care afirmau o astfel de deosebire. Deşi Ubertino nu nega că existau preoţi plini de vicii şi „trupeşti", în care nu mai rămăsese nimic din apa vieţii, totuşi el îi asigura pe cei care primeau botezul şi celelalte sfinte taine că un preot păcătos nu putea să pună în pericol valabilitatea tainelor, de vreme ce Hristos însuşi era de fapt săvîrşitorul, şi prin urmare „realitatea tainei" era prezentă acolo. În acelaşi timp, el îi sfătuia pe credincioşi să evite preoţii care se aflau într-o evidentă stare de păcătoşenie capitală, chiar dacă „disciplina ne lipseşte astăzi şi rele intolerabile sînt tolerate", aşa încît uneori era necesar „să se primească sfintele taine de la un preot, atîta vreme cît el este tolerat de Biserică". Biserica catolică ar rămîne catolică chiar dacă nu ar mai fi decît un singur credincios care să adere la ea, chiar dacă papa însuşi ar fi eretic sau schismatic.

Corp. Jur. Can.: *Decr. Grat.* 2.1.1. 77 (Friedberg 1:384)

Wil. Oc. *Corp.* 2 (Birch 168)

Ub. Cas. *Sanct. ap.* (*ALKGMA* 2:412)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 3.3 (Davis 144)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 3.2 (Davis 138-139)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.5 (Davis 302-303)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 4.36 (Davis 375)

Tendinţa contemporanilor săi şi a cercetătorilor moderni de a-l pune pe Hus în aceeaşi tabără cu Wycliffe, „ca rebel împotriva ordinii stabilite" şi ca neodonatist este de înţeles, avînd în vedere prezenţa multor împrumuturi, unele *ad litteram*, de la reformatorul englez în scrierile reformatorului ceh, însă în cazul de faţă ele trebuie deosebite: Wycliffe a ajuns să nege valabilitatea Tainelor administrate de un „preot păcătos", dar Hus nu i-a urmat exemplul, cu toate că unii dintre discipolii lui Hus au făcut-o. În tratatul său intitulat *Stăpînirea civilă*, Wycliffe nota că, chiar dacă un preot se făcea vinovat de un păcat de moarte, „Dumnezeu, în numele căruia slujeşte, dăruieşte ceea ce va fi de folos celor care primesc, ca şi cînd un om virtuos ar folosi" puterea de a sluji. Acelaşi lucru îl spunea într-una dintre primele sale predici, însă îşi nuanţa poziţia în predicile de mai tîrziu, în care spunea că acest lucru este adevărat „poate într-un anumit sens" sau că prelaţii şi papii nevrednici nu aveau puterea cheilor, din moment ce făgăduinţele lui Hristos făcute apostolilor nu se aplicau acelor prelaţi, „decît dacă urmează exemplul de moralitate al apostolilor". Creştinii trebuiau să se pronunţe împotriva unor astfel de prelaţi şi să evite serviciile lor, căci era o diferenţă între „bunătatea morală" a unei împărtăşanii sfinţite de un preot bun şi cea a unei împărtăşanii sfinţite de un om rău. Chelčický susţinea şi el că tainele „nu sînt de folos" atunci cînd sînt primite din mîinile celor a căror credinţă este moartă şi care duc sufletele „doar către diavol".

Apud Spinka (1966) 350

Wyc. *Civ. dom.* 1.3 (*WLW* 4:24)

Wyc. *Serm.* 1.4 (*WLW* 8:25)

Wyc. *Serm.* 1.40 (*WLW* 8:268)
Wyc. *Serm.* 1.51 (*WLW* 8:341)

Mat. 16,18-19; Ioan 20,21-23
Wyc. *Serm.* 4.20 (*WLW* 13:175)

Wyc. *Serm.* 3.3 (*WLW* 11:20)

Wyc. *Euch.* 4 (*WLW* 16:113)

Chel. *St. vr.* 2.12; 1.3 (*Com.* 22:257-258; 11-12); Chel. *Post.* 42 (*Com.* 16:87)

Chel. *Crk.* (Petru 100)

Cu toate că lui Chelčický i se alăturau şi alţi husiţi în concepţia sa, în sprijinul căreia era posibil să fie citată autoritatea lui Toma de Aquino, că era un păcat să primeşti Sfînta Taină de la un preot despre care se ştia că este un păcătos notoriu, totuşi acest aspect nu face ca husitismul să fie „neodonatist". Hus însuşi interzicea „să i se dea bani sau să se ia parte la liturghia" oficiată de un preot nevrednic, însă explica imediat: „nu că liturghia nu ar fi sfîntă". El sublinia desigur că „orice bun creştin este preot, dar nu orice preot este un bun creştin" şi că un preot păcătos era „vicar al lui Antihrist". Însă propovăduia în continuare valabilitatea tainelor administrate de orice preot hirotonit cum se cuvine şi care intenţiona să săvîrşească taina, de vreme ce cineva care era el însuşi necurat putea totuşi să cureţe păcatele altcuiva. Era de acord cu avertismentul lui Augustin potrivit căruia cei care îl propovăduiau pe Hristos „de dragul cîştigului lumesc" îl propovăduiau totuşi pe Hristos şi „prin ei este

Tom. Aq. *S.T.* 3.82.9 (*Ed. Leon.* 12:268)

Civ. Prag. *Ep.* xi. 1431 ap. Joh. Rag. *Boh.* 80 (*MC* 1:162-163)

Hs. *Svat.* 7 (Hrabák 72-73)
Hs. *Sanct.* 66.2 (Flajšhans 3:347)
Hs. *Eccl.* 15.K (Thomson 129-130)

Hs. *Sent.* 4.13.3 (Flajšhans 2:584); Hs. *Eccl.* 10. M (Thomson 88)
Hs. *Sent.* 4.5.3-4 (Flajšhans 2:541-542)
Aug. *Ev. In.* 46.6 (*CCSL* 36:401)

Hs. *Eccl.* 18.H (Thomson 163)
Wyc. *Eccl.* 19 (*WLW* 5:443-445)
Hs. *Eccl.* 5.G-H (Thomson 36-38)
Jac. Mis. *Zjev.* 11:2 (*Pram.* 18:409)
Jac. Mis. *Zjev.* 17:4 (*Pram.* 19:68)
Jac. Mis. *Zjev.* 18 :11-13 (*Pram.* 19 :170)

auzită vocea lui Hristos”. Hus era foarte aproape de concepţia lui Wycliffe atunci cînd nega faptul că hirotonirea îi făcea chiar şi pe preoţii păcătoşi parte integrantă a Bisericii, însă aceasta nu înseamnă că nega valabilitatea hirotonirii lor. Duşmanii îl acuzau totuşi de donatism, iar, din rîndul susţinătorilor săi, mai ales Jakoubek ze Stříbra se străduia să-i disocieze teoria de orice implicaţii de acest fel. În timp ce sublinia faptul că cei făţarnici, fie ei laici sau preoţi, nu aparţineau adevăratei Biserici, Jakoubek preciza cu aceeaşi precizie faptul că „o persoană coruptă din punct de vedere moral poate deţine o funcţie şi o autoritate spirituală şi poate boteza şi sfinţi trupul şi sîngele Domnului”. Concepţia opusă ar fi o sursă de îndoială şi confuzie atît pentru preot, cît şi pentru popor.

Vezi vol. 3, pp. 236
Serm. conc. Const. 23.ii.1416; 10.v.1416 (Finke 2:432-433; 442-444); Nicol. Cl. *Ruin. eccl.* 15-17; 23 (Coville 124-125; 130); Seg. *Sim. apud* Seg. *Hist. conc. Bas.* 8.12 (*MC* 2:693-696); Seg. *Gabr.* 2 (*DRTA* 14:353); Esc. *Avis.* (*CB* 1:218); Iul. Ces. *Sim.* (*CB* 8:135-139); Matt. Crac. *Squal.* 11; 9 (Walch 1-1:49; 39); Ambr. Trav. *Ep.* 1.14 (Martène-Durand 3:28); Joh. Schel. *Avis.* 1 (*CB* 8:110); Matt. Mayn. *Avis.* 1 (*CB* 8:63) *Serm. conc. Const.* 18.vi.1416 (Finke 2:450)
Esc. *Can. poen.* (1491:6r)
Hs. *Svat.* 2 (Hrabák 27)
Hs. *Sent.* 1.A.inc.1.9. (Flajšhans 2:7-8)
Hs. *Err.* 6 (Ryba 52); Hs. *Svat.* 7 (Hrabák 65)
Hs. *Svat.* 9 (Hrabák 81)
Vezi vol. 3, p. 48
Hs. *Sent.* 4.13.5; 4.25.4 (Flajšhans 2:587-588; 640-644)
Chel. *Post.* 8; 37 (*Com.* 14:103; 16:115); Chel. *St. vr.* 2.27 (*Com.* 22:296) Joh. Rag. *apud* Laur. Reich. *Diurn.* 7.ii.1433 (*MC* 1:304)
Gers. *Sim.* (Glorieux 6:171-172)

Într-un anumit punct, Hus a depăşit teoria augustiniană convenţională cu privire la validitate: veşnica dilemă medievală a statutului preotului care şi-a obţinut treapta preoţească prin simonie. Simonia era o problemă care îi preocupa şi pe opozanţii lui Hus. Chiar şi cei care îi numeau pe husiţi „eretici moderni” vedeau că „un om virtuos şi cu frica lui Dumnezeu care nu vrea să săvîrşească simonia cu greu poate dobîndi o funcţie ecleziastică” şi că simoniacii erau pasibili de pedeapsă chiar şi cînd săvîrşeau taine valide. Un episcop care ştia de un simoniac şi nu lua nici o măsură putea fi considerat complice *post factum*. Convins fiind că „sînt foarte puţini preoţi care să nu fi fost hirotoniţi prin simonie”, Hus refuza plata pentru stihar în cazul tuturor tainelor. El definea simonia ca fiind „intenţia conştientă de a cumpăra sau de a vinde ceva de natură spirituală”. Astfel, el îi includea în definiţia simoniacului nu doar pe preotul care şi-a cumpărat hirotonirea şi pe episcopul care şi-a dobîndit funcţia prin mită, ci şi pe laicul care oferea bani în schimbul unor servicii religioase. Încă din Evul Mediu timpuriu simonia fusese o „erezie; Hus a preluat această denumire, la fel ca şi Chelčický, care obişnuia să o numească „cea mai mare erezie dintre toate” – afirmaţie combătută de Ioan de Ragusa în timpul Conciliului de la Basel. Înaintea sa, un alt teolog antihusit, Gerson, avusese şi el obiecţii faţă de identificarea automată a simoniei cu erezia şi îi asigurase pe credincioşii preocupaţi de eficacitatea actelor săvîrşite de un simoniac de faptul că „Hristos, supremul papă, a compensat şi compensează în continuare ceea ce le lipseşte prelaţilor în astfel de cazuri”.

În ciuda acestor asigurări privind eficacitatea sacramentală şi validitatea obiectivă, Gerson recunoştea că,

Thos. Wal. *Comp. serm.* 1 (Charland 329-330)

Gers. *Serm.* 215 (Glorieux 5:141)

Bart. Pis. *Quad.* 22 (1498:G6v)

Gers. *Remem. agend.* (Glorieux 6:111); Gers. *Dial. spir.* (Glorieux 7:168); Ant. P. *Conf.* 1.2.2 (1490:14v-15r); Esc. *Can. poen.* (1491:8r)
Mat. 15,14
Gers. *Aud. conf.* 3; 9 (Glorieux 8:10; 12)

Vezi vol. 3, pp. 236-237

Dns. Scot. *Ox.* 4.14.1.14 (Wadding 18:37)

Dns. Scot. *Ox.* 4.16.1.7 (Wadding 18:421)

Gers. *Ep.* 31 (Glorieux 2:134; 141)

Gers. *Vit. spir.* 4 (Glorieux 3:177)

Gers. *Aufer.* 13 (Glorieux 3:304)
Vit. Furn. *Quodlib.* 3.12.1 (Delorme 187-188)

Jac. Vit. *Quodlib.* 1.18 (Ypma 1:216)
Dns. Scot. *Ox.* 4.14.4.5 (Wadding 18:155); Dns. Scot. *Rep. Par.* 4.14.4.6 (Wadding 24:221)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.6.7 (Previté-Orton 165)

Gers. *Mir. am.* (Glorieux 7:198-199)

Aug. *Ev. In.* 46.6 (*CCSL* 36:402); Aug. *Bapt.* 4.11.17 (*CSEL* 51:241)

Mat. 23,2-3
Aeg. Carl. *Pun.* (Mansi 29:901); Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:1053-1055; 1061); Joh. Rag. *Auct. conc.* 3 (*DRTA* 15:208); Turr. *Auct.* 1.87 (1563:49v-50r)

dintre toate tainele, pocăinţa, asemenea propovăduirii, era un caz special. Ea ocupa un loc central, fiind „cea mai importantă şi aproape întreaga" resursă spirituală pentru mulţi credincioşi; aşa cum remarca un teolog franciscan, fiecare dintre cele trei componente ale pocăinţei învingea puterea diavolului într-un mod special. În mîinile unui duhovnic priceput şi plin de compasiune, pocăinţa era un mijloc de a-i aduce pe calea cea bună pe cei rătăciţi şi de a-i mîngîia pe cei nemîngîiaţi, dar dacă era administrată greşit se distrugea întregul proces. El mai degrabă ar amîna ascultarea spovedaniilor, spunea Gerson, decît să fie „călăuză oarbă orbilor", care intimidează penitenţii. Duns Scotus sublinia că, deşi erau necesare, nici una dintre cele trei părţi obişnuite ale definiţiei pocăinţei – căinţa, spovedania şi satisfacţia – nu constituia esenţa ei, de vreme ce acestea erau acte omeneşti; taina pocăinţei consta mai curînd în „absolvirea sacramentală". Forma acestei absolviri, exprimată prin formula „Te dezleg de păcate în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh", era, spunea Gerson, absolută şi necondiţionată. Dar dacă, aşa cum recunoştea el, „majoritatea celor care spovedesc sînt pasibili de suspendare, abateri de la disciplină ori excomunicare" pentru diferite păcate precum simonia şi concubinajul, aceasta reprezenta într-adevăr o problemă pastorală şi administrativă. Ideea lui Scotus, potrivit căreia pocăinţa sau oricare altă taină ştergeau vina în temeiul voinţei şi hotărîrii lui Dumnezeu, nu făcea altceva decît să adîncească preocuparea legată de întrebarea dacă un preot simoniac sau schismatic era subiectul acestei hotărîri. Scotus negase orice validitate obiectivă a unei absolviri pronunţate de un laic, însă această posibilitate continua să stîrnească interesul în rîndul gînditorilor radicali.

Răspunsul fundamental la provocarea neodonatismului era dublu: o chemare la reformă pentru a aduce realitatea empirică a Bisericii mai aproape de mărturisirea sfinţeniei ei cuprinsă în crezuri; dar, între timp, o reafirmare a corectitudinii esenţiale a doctrinei augustiniene care spunea că „sfîntul botez, Euharistia şi celelalte taine nu îşi pierd puterea din cauza vieţii păcătoase a săvîrşitorilor lor". Augustin invocase împotriva donatismului cuvintele lui Iisus: „Cărturarii şi fariseii au şezut în scaunul lui Moise; deci toate cîte vă vor zice vouă, faceţi-le şi păziţi-le; dar după faptele lor nu faceţi, că ei zic, dar nu fac". Aceste cuvinte au continuat să fie folosite în acelaşi scop şi în secolul al XV-lea (ca şi în secolul al XVI-lea, cînd criticii

Vezi *infra*, p. 306

Conf. Aug. 8.2 (*Bek.* 62)
Gers. *Serm.* 249 (Glorieux 5:547-549)

Gers. *Serm.* 249 (Glorieux 5:558); All. *Indoct.* (Du Pin 1:653); Esc. *Gub. conc.* 6.1 (Hardt 6:250); Dom. Domen. *Pot. pap.* 2.4; 2 ad 4 (Smolinsky 114; 159-160)
Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:419); Alv. Pel. *Ep.* 11.11 (Meneghin 77)

Gers. *Pot. eccl.* 2 (Glorieux 6:213)

Aug. Tr. *Dup. pot.* (*KRA* 8:490); Aug. Rom. *Ren. pap.* 10.1 (1654:11v)

Ges. *Aufer.* 16 (Glorieux 3:307-308)

Gers. *Mod. hab.* (Glorieux 6:31)

Ef. 5,27

Tok. *Eccl.* conc. 2 (Krämer 364)

Alv. Pel. *Ep.* 13.18 (Meneghin 117)

Nicol. Cus. *Ep.* 1 (Faber 2-II:4r)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.5 (Heidelberg 14:50)

Nicol. Cus. *Ep.* 3 (Faber 2-II:13r)

Reformei le foloseau pentru a susţine că despărţirea de Biserică era o greşeală, chiar dacă Biserica era coruptă şi cînd reformatorii protestanţi le invocau pentru a se disculpa de acuzaţia de neodonatism). Alte mărturii biblice veneau din cazul lui Iuda Iscarioteanul. Gerson avertiza clerul să nu se plaseze în „succesiunea apostolică" a lui Iuda, dar folosea acest avertisment şi pentru a sublinia că Iuda nu a fost depus din slujire imediat ce a ieşit la lumină înşelăciunea lui; de fapt, Hristos a şi mîncat alături de el în noaptea cînd a fost trădat. Tainele administrate de un preot păcătos îşi păstrau validitatea datorită „caracterului" său – ceea ce nu se referă la calităţile lui morale (aşa cum ar presupune astăzi cuvîntul „caracter"), ci la marca irepetabilă şi de neşters pe care botezul, mirungerea şi hirotonirea i-au conferit-o, indiferent de calităţile morale.

Prin urmare, „temelia autorităţii ecleziastice nu este sfinţenia" preotului şi „nici schisma, nici erezia sau orice alt viciu nu împiedică eficacitatea administrării sfintelor taine". Tainele sînt sfinte în temeiul instituirii şi făgăduinţei lui Hristos, Biserica este sfîntă în temeiul instituirii şi făgăduinţei lui Hristos: „În temeiul multelor ei greşeli ascunse, şi mai ales în temeiul ruşinoaselor păcate publice, Biserica lui Hristos poate fi văzută ca fiind pătată şi plină de zbîrcituri, şi totuşi din respect faţă de Hristos, a Cărui mireasă este, ea poate, chiar trebuie, să fie numită catolică, sfîntă şi neprihănită în ceea ce priveşte forma". Iar Biserica ar merita să fie numită sfîntă, chiar dacă nu ar mai rămîne decît o singură persoană sfîntă în lume. Dacă vreun credincios se îndoia de sfinţenia unuia sau a altuia dintre prelaţi sau papi, era, potrivit lui Nicolaus Cusanus, mai sigur să fie ascultător Bisericii, în ciuda ambiguităţii, decît să devină total neascultător. Căci Duhul Sfînt dăruia har chiar şi prin mijlocirea unui fals preot, de vreme ce nu slujitorul dintre oameni, ci Hristos era cel care împlinea această lucrare a Bisericii prin Duhul Sfînt. „Preoţia comună" a Bisericii ca întreg nu putea greşi, chiar dacă preoţii ca persoane puteau, şi o şi făceau.

La baza acestei reafirmări de către Nicolaus Cusanus a definiţiei augustiniene a sfinţeniei Bisericii nu se afla doar binecunoscuta idee că numai Dumnezeu ştie cine este un membru adevărat şi sfînt al Bisericii, ci şi o epistemologie mai subtilă. „În această lume a experienţei palpabile", spunea el, „este necesar să emitem o ipoteză, pe baza semnelor văzute, despre însăşi Biserica lui Hristos. Prin urmare, această Biserică ipotetică este adevărata

Thos. Wal. *Comp. serm.* 1 (Charland 329-330)

Gers. *Serm.* 215 (Glorieux 5:141)

Bart. Pis. *Quad.* 22 (1498:G6v)

Gers. *Remem. agend.* (Glorieux 6:111); Gers. *Dial. spir.* (Glorieux 7:168); Ant. P. *Conf.* 1.2.2 (1490:14v-15r); Esc. *Can. poen.* (1491:8r)
Mat. 15,14
Gers. *Aud. conf.* 3; 9 (Glorieux 8:10; 12)

Vezi vol. 3, pp. 236-237

Dns. Scot. *Ox.* 4.14.1.14 (Wadding 18:37)

Dns. Scot. *Ox.* 4.16.1.7 (Wadding 18:421)

Gers. *Ep.* 31 (Glorieux 2:134; 141)

Gers. *Vit. spir.* 4 (Glorieux 3:177)

Gers. *Aufer.* 13 (Glorieux 3:304)
Vit. Furn. *Quodlib.* 3.12.1 (Delorme 187-188)

Jac. Vit. *Quodlib.* 1.18 (Ypma 1:216)
Dns. Scot. *Ox.* 4.14.4.5 (Wadding 18:155); Dns. Scot. *Rep. Par.* 4.14.4.6 (Wadding 24:221)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.6.7 (Previté-Orton 165)

Gers. *Mir. am.* (Glorieux 7:198-199)

Aug. *Ev. In.* 46.6 (*CCSL* 36:402); Aug. *Bapt.* 4.11.17 (*CSEL* 51:241)

Mat. 23,2-3
Aeg. Carl. *Pun.* (Mansi 29:901); Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:1053-1055; 1061); Joh. Rag. *Auct. conc.* 3 (*DRTA* 15:208); Turr. *Auct.* 1.87 (1563:49v-50r)

dintre toate tainele, pocăinţa, asemenea propovăduirii, era un caz special. Ea ocupa un loc central, fiind „cea mai importantă şi aproape întreaga" resursă spirituală pentru mulţi credincioşi; aşa cum remarca un teolog franciscan, fiecare dintre cele trei componente ale pocăinţei învingea puterea diavolului într-un mod special. În mîinile unui duhovnic priceput şi plin de compasiune, pocăinţa era un mijloc de a-i aduce pe calea cea bună pe cei rătăciţi şi de a-i mîngîia pe cei nemîngîiaţi, dar dacă era administrată greşit se distrugea întregul proces. El mai degrabă ar amîna ascultarea spovedaniilor, spunea Gerson, decît să fie „călăuză oarbă orbilor", care intimidează penitenţii. Duns Scotus sublinia că, deşi erau necesare, nici una dintre cele trei părţi obişnuite ale definiţiei pocăinţei – căinţa, spovedania şi satisfacţia – nu constituia esenţa ei, de vreme ce acestea erau acte omeneşti; taina pocăinţei consta mai curînd în „absolvirea sacramentală". Forma acestei absolviri, exprimată prin formula „Te dezleg de păcate în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh", era, spunea Gerson, absolută şi necondiţionată. Dar dacă, aşa cum recunoştea el, „majoritatea celor care spovedesc sînt pasibili de suspendare, abateri de la disciplină ori excomunicare" pentru diferite păcate precum simonia şi concubinajul, aceasta reprezenta într-adevăr o problemă pastorală şi administrativă. Ideea lui Scotus, potrivit căreia pocăinţa sau oricare altă taină ştergeau vina în temeiul voinţei şi hotărîrii lui Dumnezeu, nu făcea altceva decît să adîncească preocuparea legată de întrebarea dacă un preot simoniac sau schismatic era subiectul acestei hotărîri. Scotus negase orice validitate obiectivă a unei absolviri pronunţate de un laic, însă această posibilitate continua să stîrnească interesul în rîndul gînditorilor radicali.

Răspunsul fundamental la provocarea neodonatismului era dublu: o chemare la reformă pentru a aduce realitatea empirică a Bisericii mai aproape de mărturisirea sfinţeniei ei cuprinsă în crezuri; dar, între timp, o reafirmare a corectitudinii esenţiale a doctrinei augustiniene care spunea că „sfîntul botez, Euharistia şi celelalte taine nu îşi pierd puterea din cauza vieţii păcătoase a săvîrşitorilor lor". Augustin invocase împotriva donatismului cuvintele lui Iisus: „Cărturarii şi fariseii au şezut în scaunul lui Moise; deci toate cîte vă vor zice vouă, faceţi-le şi păziţi-le; dar după faptele lor nu faceţi, că ei zic, dar nu fac". Aceste cuvinte au continuat să fie folosite în acelaşi scop şi în secolul al XV-lea (ca şi în secolul al XVI-lea, cînd criticii

Vezi *infra*, p. 306

Conf. Aug. 8.2 (*Bek.* 62)
Gers. *Serm.* 249 (Glorieux 5:547-549)

Gers. *Serm.* 249 (Glorieux 5:558); Ali. *Indoct.* (Du Pin 1:653); Esc. *Gub. conc.* 6.1 (Hardt 6:250); Dom. Domen. *Pot. pap.* 2.4; 2 ad 4 (Smolinsky 114; 159-160)
Gers. *Magn.* 9 (Glorieux 8:419); Alv. Pel. *Ep.* 11.11 (Meneghin 77)

Gers. *Pot. eccl.* 2 (Glorieux 6:213)
Aug. Tr. *Dup. pot.* (*KRA* 8:490); Aug. Rom. *Ren. pap.* 10.1 (1554:11v)

Ges. *Aufer.* 16 (Glorieux 3:307-308)

Gers. *Mod. hab.* (Glorieux 6:31)

Ef. 5,27

Tok. *Eccl. conc.* 2 (Krämer 364)

Alv. Pel. *Ep.* 13.18 (Meneghin 117)

Nicol. Cus. *Ep.* 1 (Faber 2-II:4r)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.5 (Heidelberg 14:50)

Nicol. Cus. *Ep.* 3 (Faber 2-II:13r)

Reformei le foloseau pentru a susţine că despărţirea de Biserică era o greşeală, chiar dacă Biserica era coruptă şi cînd reformatorii protestanţi le invocau pentru a se disculpa de acuzaţia de neodonatism). Alte mărturii biblice veneau din cazul lui Iuda Iscarioteanul. Gerson avertiza clerul să nu se plaseze în „succesiunea apostolică" a lui Iuda, dar folosea acest avertisment şi pentru a sublinia că Iuda nu a fost depus din slujire imediat ce a ieşit la lumină înşelăciunea lui; de fapt, Hristos a şi mîncat alături de el în noaptea cînd a fost trădat. Tainele administrate de un preot păcătos îşi păstrau validitatea datorită „caracterului" său – ceea ce nu se referă la calităţile lui morale (aşa cum ar presupune astăzi cuvîntul „caracter"), ci la marca irepetabilă şi de neşters pe care botezul, mirungerea şi hirotonirea i-au conferit-o, indiferent de calităţile morale.

Prin urmare, „temelia autorităţii ecleziastice nu este sfinţenia" preotului şi „nici schisma, nici erezia sau orice alt viciu nu împiedică eficacitatea administrării sfintelor taine". Tainele sînt sfinte în temeiul instituirii şi făgăduinţei lui Hristos, Biserica este sfîntă în temeiul instituirii şi făgăduinţei lui Hristos: „În temeiul multelor ei greşeli ascunse, şi mai ales în temeiul ruşinoaselor păcate publice, Biserica lui Hristos poate fi văzută ca fiind pătată şi plină de zbîrcituri, şi totuşi din respect faţă de Hristos, a Cărui mireasă este, ea poate, chiar trebuie, să fie numită catolică, sfîntă şi neprihănită în ceea ce priveşte forma". Iar Biserica ar merita să fie numită sfîntă, chiar dacă nu ar mai rămîne decît o singură persoană sfîntă în lume. Dacă vreun credincios se îndoia de sfinţenia unuia sau a altuia dintre prelaţi sau papi, era, potrivit lui Nicolaus Cusanus, mai sigur să fie ascultător Bisericii, în ciuda ambiguităţii, decît să devină total neascultător. Căci Duhul Sfînt dăruia har chiar şi prin mijlocirea unui fals preot, de vreme ce nu slujitorul dintre oameni, ci Hristos era cel care împlinea această lucrare a Bisericii prin Duhul Sfînt. „Preoţia comună" a Bisericii ca întreg nu putea greşi, chiar dacă preoţii ca persoane puteau, şi o şi făceau.

La baza acestei reafirmări de către Nicolaus Cusanus a definiţiei augustiniene a sfinţeniei Bisericii nu se afla doar binecunoscuta idee că numai Dumnezeu ştie cine este un membru adevărat şi sfînt al Bisericii, ci şi o epistemologie mai subtilă. „În această lume a experienţei palpabile", spunea el, „este necesar să emitem o ipoteză, pe baza semnelor văzute, despre însăşi Biserica lui Hristos. Prin urmare, această Biserică ipotetică este adevărata

Biserică în această lume a simţurilor, pe baza cunoaşterii limitate a acestei lumi". Cusanus declara în continuare că „printr-o judecată ipotetică, această Biserică a lui Hristos este privită drept sfîntă, chiar dacă cei răi şi făţarnicii se amestecă sub semnele ei sacre". La fel cum mărturisise însuşi apostolul Pavel, „Eu însumi, cu mintea mea, slujesc legii lui Dumnezeu, iar cu trupul, legii păcatului", rămînînd totuşi membru al Bisericii, tot astfel şi Biserica însăşi avea dreptul la numele „neprihănită", chiar dacă, de fapt, „comunitatea este numită uneori întru totul bună, iar alteori întru totul rea". Augustin comparase Biserica în repetate rînduri cu năvodul din parabola lui Hristos, care adună atît peşti buni, cît şi peşti răi pînă la Judecata de Apoi. Astfel de comparaţii continuau să arate că răul şi binele se amestecă „nu doar în ocean..., ci chiar şi într-un năvod". Uneori, membrii răi ai Bisericii puteau chiar să le fie de folos acesteia şi membrilor ei adevăraţi, ca învăţători şi interpreţi ai Scripturilor.

Nicol. Cus. *Ep.* 1 (Faber 2-II:3v)

Rom. 7,25

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.4 (Heidelberg 14:48)

Mat. 13,47-50

Aug. *Civ.* 18.49 (*CCSL* 48:647)
Aug. *Petil.* 3.2.3 (*CSEL* 52:164)
Wil. Oc. *Ben.* 7.1 (Sikes 3:304)

Aeg. Carl. *Pun.* (Mansi 29:891)

În orice caz, era mai tolerabil să ai preoţi răi în Biserică, atît timp cît ei au fost hirotoniţi cum se cuvine, decît să nu ai preoţi deloc. Iar pentru moment acestea păreau să fie singurele variante. Chiar şi în veacul al XV-lea erau din ce în ce mai mulţi cei care nu mai considerau acceptabilă nici una dintre aceste alternative, aşa cum reiese limpede din lucrarea *Sfînta Biserică* a lui Chelčický, iar în secolul al XVI-lea, atît numărul mare de dizidenţi, cît şi accentul pe care aceştia îl puneau pe sfinţenia Bisericii aveau să aşeze această problemă în centrul programului Reformei.

Gers. *Or. priv.* (Glorieux 10:136)

Armonia catolică

În ciuda unor întrebări răzleţe privind modul cum ar putea Biserica să reziste şi să-şi păstreze sfinţenia chiar dacă nu ar mai rămîne decît un singur credincios adevărat, universalitatea Bisericii în timp şi în spaţiu era de fapt un element constitutiv al ecleziologiei secolului al XV-lea. Nicolaus Cusanus, care a participat la lucrările Conciliului de la Basel, şi-a dedicat cartea sa din 1432-1433, *Armonia catolică*, tocmai acestei universalităţi. Era, în multe privinţe, cea mai profundă prezentare a catolicităţii din teologia medievală; căci, deşi se poate generaliza spunînd că „ideea armoniei universale... este atotprezentă în concepţia Evului Mediu", inclusiv, spre exemplu, armonia în

Petr. Brun. *Act. conc. Bas.* 26.iii.1432 (*CB* 2:71)

Spitzer (1963) 35

Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 3.3 (Scholz 160)

rîndul îngerilor, totuşi Cusanus este cel care a creat primul sistem de gîndire în care „armonia catolică” devenea o temă ce străbătea viaţa Bisericii, desfăşurarea istoriei omeneşti, structura universului şi însăşi firea lui Dumnezeu. Dar, mai ales, însăşi existenţa Bisericii depindea de „armonie”, prin care „Biserica este numită «catolică» în armonie cu Hristos”. Sau, aşa cum spunea într-o scriere ulterioară, „atîta vreme cît ne aflăm aici pe pămînt ca pelerini, adevărul credinţei noastre nu poate consta în altceva decît în Duhul lui Hristos, ...aşa încît să fie diversitate în armonie în unul Iisus”. Nu pare să fi rămas nici un aspect semnificativ legat de doctrina catolicităţii Bisericii pe care să nu îl fi prezentat, sau cel puţin atins, în lucrarea sa *Armonia catolică.*

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.32 (Heidelberg 14:276)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.34 (Heidelberg 14:290)

Nicol. Cus. *Doct. ign.* 3.12 (Heidelberg 1:158)

Potrivit lui Cusanus, „adevărata Biserică este aceea care este catolică”. Aceasta însemna că era larg răspîndită şi avea să fie răspîndită în lumea întreagă înainte de sfîrşitul veacurilor. Aşa cum spusese Augustin că „judecata [universală] a întregii lumi [creştine] este demnă de încredere”, tot astfel şi autorul *Armoniei catolice* găsea „în toate momentele de îndoială un refugiu trainic” în „Biserica catolică a adevăratei credinţe, care nu se limitează” la vreun spaţiu anume, spre deosebire de „sectele schismaticilor sau ale ereticilor”. Catolicitatea Bisericii şi a credinţei sale presupunea, mai ales, faptul că era răspîndită de-a lungul istoriei şi în întreaga lume. „Credinţa noastră de astăzi”, spunea el, „este în armonie cu acea credinţă care a fost răspîndită în lume în acele vremuri”; de aceea, era „în mod necesar adevărată, întrucît credinţa neschimbătoare este una”. Din definiţia pe care o dăduse tradiţiei catolice Hincmar de Reims în secolul al IX-lea, Cusanus invoca cerinţa ca „întreaga doctrină creştină şi orice constituţie sau tradiţie să fie astfel încît să se afle în armonie cu Biserica universală”. Dubla definiţie a catolicităţii ca universalitate „în întreaga lume” şi ca universalitate „de la începutul pînă la sfîrşitul lumii” aparţinea multor altor abordări ale eclezioIogiei din această perioadă, în unele dintre acestea catolicitatea devenind argumentul în temeiul căruia se afirma că Biserica nu putea fi cu adevărat catolică dacă nu avea întîietate universală în faţa tuturor celorlalte puteri lumeşti. Deşi în mod obişnuit termenul „catolic” ducea cu gîndul la prelaţi şi la cler, el făcea de fapt referire la „adunarea universală a credincioşilor”. Biserica era catolică în temeiul tainei botezului, care era universală în privinţa efectelor, aducînd laolaltă

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.12 (Heidelberg 14:71)

Vezi vol. 1, p. 344

Aug. *Parm.* 3.4.24 (*CSEL* 51:131)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.13 (Heidelberg 14:73)

Vezi vol. 2, p. 190
Hinc. R. *Opusc. Hinc. L.* 20 (*PL* 126:360)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.1 (Heidelberg 14:94)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.4 (Arquillière 122.124); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560-75v-76r)

Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 2.6; 2.13 (Scholz 65-67; 117)

Gers. *Ep.* 49 (Glorieux 2:234)

Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 2.7 (Scholz 72)
Gr. Arim. *Sent.* 2.30-33.1.2 (1522-II: 111v)

toate generațiile și toate clasele sociale. Așa cum recomanda canonul lui Vincențiu de Lerin, adevărata doctrină era ceea ce „Biserica catolică, răspîndită pretutindeni, a înțeles dintotdeauna" a fi adevărat.

In. 14,6
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.34 (Heidelberg 14: 290)
Seg. *Mod.* 46 (Ladner 49); Seg. Gl. *Eug.* 2 ap. Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.40 (*MC* 3: 1155-1156)
Joh. Brev. *Tract.* 2.1 (Du Pin 1: 851-858)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.18 (Heidelberg 14: 190-191)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.4 (Heidelberg 14: 105-106)
Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.16 (1560: 4v); All. *Mat.* 2 (Oakley 308)
Vezi *infra*, pp. 167-169
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.26 (Heidelberg 14: 252-253)
Jac. Mis. *Utraq.* 1.29 (Hardt 3: 490)
Chel. *St. vr.* 2.15 (*Com.* 22: 270)
Wil. Oc. *Op. XC. dier.* 124 (Sikes 2: 854); All. *Indoct.* (Du Pin 1: 661); Gers. *Schism.* (Glorieux 6: 47)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.17 (Heidelberg 14: 89-90); Joh. Rag. *Eccl.* 1.2.8 (Krämer 379)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.18 (Heidelberg 14: 190-191)

Adevărata doctrină catolică, concepută astfel, nu putea nicicînd să o ia pe o cale greșită, căci Hristos, fiind calea și adevărul, a făgăduit să fie veșnic alături de Biserica sa catolică prin urmașii apostolilor. Într-adevăr, dacă s-ar întîmpla ca Biserica să greșească vreodată, atunci ea nu ar mai fi una, sfîntă, catolică sau apostolică. „Indefectibilitatea Bisericii" și infailibilitatea ei ca adevărată Biserică catolică erau consecințele „sprijinului lui Hristos pînă la sfîrșitul veacurilor". Dacă hotărîrea unui conciliu eclеziastic reflecta buna înțelegere a celor prezenți, aceasta însemna că Duhul Sfînt era autorul unei asemenea armonii; și „cu cît era mai mare armonia cu atît era mai infailibilă judecata". Căci Biserica universală avea garanția că nu poate greși în materie de credință. Prin urmare, husiții greșeau atunci cînd considerau obligatorie împărtășirea laicilor sub ambele specii, căci aceasta sugera implicit acuzația că majoritatea preoților și episcopilor greșiseră secole de-a rîndul într-o problemă fundamentală precum Euharistia. Husiții, desigur, nu se sfiau să facă tocmai această acuzație, „că o asemenea Biserică [alcătuită din papă, cardinali și episcopi] poate păcătui și greși", iar conciliile ecleziastice (mai ales cele care îl condamnaseră pe Hus și pe susținătorii lui) greșiseră. Și alții notau faptul că garanția infailibilității se aplica doar chestiunilor de credință, nu și celor legate de fapte. Mai controversată era problema locului infailibilității și a „gradelor" de infailibilitate. Căci promisiunea infailibilității aparținea „Bisericii ca întreg, nu unui anumit membru al ei", nici măcar papei.

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.34 (Heidelberg 14: 291-292)

Implicația politică a acestei promisiuni era aceea că, deși nu exista nici o dovadă că vreun conciliu ecleziastic ar fi greșit vreodată în materie de credință și doctrină, totuși „acest privilegiu nu se extinde asupra tuturor sinoadelor locale, nici măcar asupra pontifilor romani". Autoritatea conciliilor bisericești și relația dintre autoritatea lor și cea a papei constituiau într-adevăr o problemă politică, deopotrivă ecleziastică și laică, în veacul al XV-lea, avînd în vedere că o serie de concilii reformatoare și susținătorii lor „conciliariști" au abordat problema schismei și a scandalului în sînul Bisericii: Pisa, 1409; Constanz, 1414-1418; Basel-Ferrara-Florența, 1431-1449. În virtutea

Tierney (1955)

„rădăcinilor” sale intelectuale, teoria conciliilor izvora din presupoziţii şi folosea metodele dreptului canonic mai curînd decît pe cele ale teologiei doctrinare; cînd teologii luau în discuţie chestiunea, ceea ce se întîmpla adesea, autorităţile pe care le citau, chiar şi Augustin şi alţi Părinţi ai Bisericii, păreau să vină atît prin intermediul lui Graţian, cît şi al lui Petru Lombardul. Cu toate acestea, era tot o chestiune de doctrină, atît ca parte esenţială a doctrinei Bisericii, cît şi datorită influenţei ei asupra autorităţii doctrinare în general. Cu excepţia unor teologi precum Wycliffe şi Hus, exista un consens deplin în ceea ce priveşte doctrina potrivit căreia Biserica universală era desăvîrşită şi infailibilă. Însă era acest lucru adevărat în ceea ce priveşte „un conciliu general, în sensul că se întemeiază pe Sfînta Scriptură”, şi era adevărat în privinţa papei?

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.17; 2.20 (Heidelberg 14:180; 219)

All. *Pot. eccl.* 3.4 (Du Pin 2:958)

„Un conciliu universal... reprezintă Biserica universală”: aceasta era premisa fundamentală care determina răspunsul. Catolicitatea Bisericii se exprima şi se manifesta sub forma conciliului universal, aşa încît Conciliul de la Constanz „îşi atribuia această reprezentare a Bisericii universale” şi atît Conciliul de la Constanz, cît şi cel de la Basel îşi începeau unele dintre decrete cu formula: „Preasfîntul conciliu general, reunit în mod legitim întru Duhul Sfînt, reprezentînd Biserica universală”. Deşi concluziile pe care Marsilius de Padova le-a tras de aici atît în privinţa Bisericii, cît şi a statului erau extrem de controversate, şi, în ochii unora, chiar eretice, definiţia pe care a dat-o el conciliului general în *Apărătorul păcii* ar fi fost acceptată pînă şi de adversarii lui: „Un conciliu general al creştinilor... ori al celor cărora această autoritate le-a fost acordată de comunitatea universală (*universitas*) a creştinilor credincioşi”, prin reprezentanţi ai tuturor provinciilor şi comunităţilor însemnate ale lumii creştine. Pentru Marsilius aceasta implica, în mod necesar, faptul că „nici un conciliu nu poate sau nu trebuie să fie numit general dacă nu a fost convocată aşa cum se cuvine întreaga Biserică greacă a credincioşilor”. Dacă era cu adevărat universal, un astfel de conciliu general avea dreptul să revendice „îndrumarea specială şi revelaţia Duhului Sfînt”.

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.17 (Heidelberg 14:180); Esc. *Gub. conc.* 9.1 (Hardt 6:299-302); Seg. *Gl. Eug.* 5 *apud* Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.43 (*MC* 3:1171)

Joh. Rag. *Auct. conc.* 3 (*DRTA* 15:206-207); Jac. Cerr. *Lib. gest.* 3.vi.1416 (Finke 2:298)

Fr. Per. *Bav.* (*BPIR* 10:84); Alv. Pel. *Ep.* 13.12 (Meneghin 109)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.20.2 (Previté-Orton 319)

Mars. Pad. *Def. min.* 12.4 (Brampton 36)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.19.2 (Previté-Orton 313)

Însă, deşi conciliile „nu fuseseră niciodată atît de necesare... ori atît de folositoare Bisericii lui Dumnezeu cum sînt acum”, trecuse „foarte mult timp de cînd nu se mai ţinuse un conciliu general în Biserica romană”. Îndelungata neglijare a conciliului general ca instrument de

Esc. *Gub. conc.* 3 (Hardt 6:185-186)
Tdrc. Nm. *Convoc.* (Heimpel 30)

Gers. *Pot. eccl.* 8 (Glorieux 6:225); Matt. Crac. *Squal.* 18 (Walch 1-I:79)
CCons. (1414-1418) 39. (Alberigo-Jedin 438-439)
Jac. Parad. *Sept. stat.* (Goldast 2:1574); Esc. *Avis.* (*CB* 1:215); Petr. Brun. *Act. conc. Bas.* pr. (*CB* 2:2); Prael. Germ. *Ep.* 18.vii.1541 (*CT* 4:198)
Seg. *Gl. Eug.* 7 ap. Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.45 (*MC* 3:1176); Paul. III. *Init.* (*CT* 4:229)

Apud Henr. Lang. *Cons. pac.* 12 (Hardt 2:24-25)

Ambr. Trav. *Ep.* 15.3 (Martène-Durand 3:497)

Ambr. Trav. *Ep.* 13.3 (Martène-Durand 3:448)

Ambr. Trav. *Ep.* 4.2; 4.3 (Martène-Durand 3:86; 87)
Vezi vol. 1, pp. 272-273; vol. 2, p.54
Turr. *Auct.* 1.63-64 (1563:42v-43r); Joh. Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 420; 427); Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.5 (Heidelberg 14:110)
Aug. *Bapt.* 2.3.4 (*CSEL* 51:178)
Gers. *Serm.* 241 (Glorieux 5:475); Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.5 (Heidelberg 14:111); Turr. *Auct.* 2.17 (1563:58r); Seg. *Gl. Eug.* 7 *apud* Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.45 (*MC* 3:1180-1181)

Gers. *Mat. schism.* (Glorieux 6:83)

guvernare a Bisericii era „cea mai gravă dintre toate nenorocirile din Biserică" din trecut şi prezent. Conciliul de la Constanz a încercat să îndrepte această greşeală prin decretul din 9 octombrie 1417, intitulat *Frequens,* în care se cerea convocarea unor concilii în mod regulat; acest decret avea să fie invocat de către susţinătorii conciliilor de-a lungul secolelor al XV-lea şi al XVI-lea. Însă desuetudinea condusese la confuzie în ceea ce priveşte autoritatea unui conciliu; iar pe unii îi determina chiar să susţină că, dacă conciliul fusese un mijloc necesar în Biserica primelor veacuri, întrucît aceasta nu dobîndise încă panoplia de legi şi decrete care existau din belşug în Biserica modernă, totuşi acum vremurile se schimbaseră, iar conciliul general îşi pierduse utilitatea. Ca rezultat al acestei neglijări, concepţia istorică asupra conciliului era în mare parte necunoscută şi trebuia reconstituită din documente. Datorită acestei renaşteri generale a interesului istoric în veacul al XV-lea, cercetarea primelor concilii ecumenice s-a bucurat de o nouă atenţie; spre exemplu, Ambrozie Traversari a studiat un codex cuprinzînd *Hotărîrile* acelor concilii, oprindu-se îndeosebi asupra unui manuscris în care erau incluse hotărîrile primului Conciliu de la Niceea precum şi asupra unui alt manuscris cuprinzînd hotărîrile Conciliului de la Calcedon şi ale celui de-al treilea Conciliu de la Constantinopol. În felul acesta, statutul aşa-numitului „sinod tîlhăresc" ţinut la Efes în 449 putea deveni ocazia perfectă pentru a lua în considerare cum chiar şi un sinod convocat de un împărat, la care au fost prezenţi reprezentanţii papei, a ajuns pînă la urmă să fie considerat nelegitim. Din cercetarea istoriei conciliilor reieşea limpede că, aşa cum spusese Augustin, „conciliile cu puteri depline, reunite în numele întregii lumi creştine, ...sunt adesea corectate de cele care le urmează, cînd... se descoperă ceva ce nu fusese cunoscut înainte". Era de asemenea evident, potrivit lui Gerson, că aceste concilii generale ale vechii Biserici nu reuşiseră să întrunească votul tuturor părţilor aflate în conflict la vremea lor, şi că prin urmare nu era de aşteptat un astfel de asentiment general nici în privinţa conciliilor din veacul al XV-lea.

Cîţiva ani mai tîrziu, pe cînd se afla în desfăşurare Conciliul de la Constanz, Gerson avea să-şi vadă confirmată această idee şi avea să-şi întemeieze pe istoria primelor veacuri creştine observaţia potrivit căreia au existat epoci cînd numai doi sau trei teologi aveau dreptate, în vreme ce majoritatea se înşelau, însă această „mulţime a

Gers. *Jur. episc.* 6 (Glorieux 6:177)

Gers. *Auct. conc.* 5.1 (Glorieux 6:115)

Gers. *Schism.* (Glorieux 6:47); Gers. *Serm.* 212 (Glorieux 5:89)
Seg. *Neutr.* 1.1 (*DRTA* 14:389)

Gers. *Sens. lit.* (Glorieux 3:336)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.15 (Heidelberg 14:171-172); Seg. *Diff.* 4 (*DRTA* 13:820-821)

Vezi vol. 1, pp. 275-276
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.4 (Heidelberg 14:106)

Cipr. *Ep.* 66.8 (*CSEL* 3:732)

Rom. 3,3

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.14 (Heidelberg 14:77-78)

Esc. *Gub. conc.* 7 (Hardt 6:269-286)

Joh. Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 419-420)

Car. Mal. *Ep.* 25.vii.1415 (Finke 3:347); Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.25 (Heidelberg 14:246-247); Seg. *Mod.* 124 (Ladner 79)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.21.7 (Previté-Orton 334)

fost în cele din urmă biruită de o mînă de catolici". Aceasta nu invalida totuşi autoritatea conciliilor, ci o confirma; căci, „atît timp cît stă în picioare legea lui Hristos, nu este cu putinţă ca un conciliu general, Biserica universală reunită aşa cum se cuvine, să greşească în aflarea adevărurilor de credinţă". Hristos, în calitate de conducător al Bisericii, a făgăduit ajutorul special al Duhului Sfînt în chestiunile mai presus de cunoaşterea omenească; în aceste chestiuni, conciliul nu putea greşi, cu toate că putea face greşeli în chestiuni faptice, care erau supuse cercetării omeneşti. Căci, „dacă nu putem crede un conciliu general, atunci pe cine mai putem crede?". Hotărîrile unui conciliu în materie de credinţă şi doctrină, care erau rezultatul ajutorului special primit din partea Duhului Sfînt, aveau o autoritate „cu nimic mai prejos" de cea a Crezului apostolilor. Tot în temeiul a ceea ce „aflăm că s-a petrecut în toate conciliile", Nicolaus Cusanus afirma că „nici o concluzie, mai ales în chestiuni de credinţă, nu poate fi sigură dacă voturile nu sînt unanime". Conciliul de la Calcedon, din 451, era cel mai bun exemplu de cum se putea dobîndi o astfel de unanimitate şi cum se putea asigura în cele din urmă victoria majorităţii ortodoxe. În ciuda cazurilor cînd majoritatea teologilor susţinuseră la un moment dat o poziţie contrară faţă de ceea ce avea să devină învăţătura oficială a Bisericii ortodoxe, parafraza lui Ciprian a întrebării apostolilor, „Ce dacă unii s-au îndepărtat de la credinţă?" era o afirmare a „regulii infailibile că majoritatea păstrează întotdeauna credinţa şi adevărul legii".

Totuşi, istoria conciliilor din primele veacuri creştine ridica o întrebare suplimentară asupra căreia diferitele grupări din secolul al XV-lea nu reuşeau să se pună de acord: Cine ar trebui să convoace un conciliu general? O întrebare înrudită – dar nu identică – era: Cine avea autoritatea să dizolve un conciliu general? Căci sursele istorice arătau că primele opt[1] concilii ecumenice au fost convocate şi prezidate de împăraţi, nu de către papi sau alţi episcopi. Apărătorul prerogativelor dimensiunii temporale a treburilor ecleziastice se inspira din istorie pentru a dovedi că „reunirea sau convocarea unui conciliu... ţine exclusiv de autoritatea magistratului laic". Conciliariştii

1. În istoriografia apuseană, cel de-al VIII-lea conciliu ecumenic este considerat Conciliul al IV-lea de la Constantinopol, din 869. Este ultimul conciliu care s-a ţinut în Răsărit (n. trad.).

care refuzau să meargă atît de departe evidenţiau totuşi faptul că acele „concilii generale", despre care se vorbeşte în Faptele Apostolilor, „au fost convocate prin consensul general al Bisericii, nu doar prin autoritatea lui Petru". Toate acestea păreau să fie în antiteză faţă de poziţia deja exprimată de către papa Grigore I, potrivit căreia „fără autoritatea şi consimţămîntul scaunului apostolic, nici una dintre hotărîrile [unui conciliu] nu are caracter obligatoriu", ceea ce condusese la afirmaţia medievală conform căreia „conciliile universale sînt convocate mai ales prin autoritatea scaunului apostolic", afirmaţie ce continua să se bucure de susţinere în rîndul grupării papale participante la concilii. Conciliariştii moderaţi din veacul al XV-lea, reafirmînd drepturile conciliului general, încercau să facă un compromis recunoscînd că „de regulă [un conciliu al] Bisericii universale trebuie să fie reunit prin autoritatea papei", dar că, în cazuri speciale, alţi credincioşi puteau să-şi asume răspunderea de a face acest lucru.

All. *Ext. Schism.* (Du Pin 2:112); All. *Serm.* 2 (1490:T1r)

Vezi vol. 1, p. 763

Gr. M. *Ep.* 9.156 (*MGH Ep.* 2:158)

Hinc. R. *Opusc. Hinc. L.* 20 (*PL* 126:362)

Ioan Maur. *Prop. Const.* (Mansi 28:33)

Gers. *Auct. conc.* 3.1 (Glorieux 6:115); Gers. *Vit. spir.* 3 (Glorieux 3:153-154)

Schisma devenise un astfel de caz special la începutul secolului al XV-lea. „Pentru D'Ailly, în 1380, este mai presus de orice îndoială faptul că acel conciliu general pe care îl solicita avea să reprezinte, împreună cu (adevăratul) papă francez, Biserica universală... Cu totul diferită este... situaţia anului 1410, cînd Dietrich se îndreaptă către o soluţie ignorîndu-l complet pe papă". Motivul acestei diferenţe, aşa cum l-a formulat Dietrich de Nieheim însuşi, era acela că „atunci cînd problema este depunerea papei, blamarea lui şi limitarea puterii sale, nu se cuvine sub nici o formă ca el să fie cel care să convoace un conciliu general." Aşa cum se spunea într-o formulare anonimă care circula cu puţin timp înainte de reunirea Conciliului de la Basel, „Cînd papa sau cardinalii refuză să convoace un conciliul general la momentul stabilit, ori încearcă să-l împiedice, ei ar trebui să fie condamnaţi ca partizani ai ereziei". În primii ani ai veacului al XIV-lea se pusese întrebarea în ce consta autoritatea papalităţii după moartea papei şi înainte să fie ales urmaşul acestuia. Răspunsul obişnuit era că cel puţin o parte din autoritate revenea colegiului cardinalilor, însă cu menţiunea că „acest colegiu nu poate face întocmai ceea ce poate face cît timp papa este în viaţă sau ceea ce un papă în viaţă poate face". Acum, ceea ce făcea ca problema autorităţii relative a conciliului şi a papei să fie atît de urgentă nu era doar moartea unui anumit papă, ci mai ales schisma dintre doi sau chiar trei pretendenţi la ocuparea Sfîntului Scaun, cu alte cuvinte agonia papalităţii înseşi.

Heimpel (1932) 126

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:39); Lud. Pal. *Resp.* (Finke 1:243-244); Esc. *Gub. conc.* 7 (Hardt 6:272-273)

Apud Joh. Rag. *Bas. conc.* 27 (*MC* 1:166)

Aeg. Rom. *Ren. pap.* 24.1 (1554:31r)
Aug. Tr. *Pot. coll.* (*KRA* 8:501); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.20 (1560:4v)

Turr. *Auct.* 2.8-9 (1563:56v-57r)

Joh. Pal. *Hist.* (Mansi 31:197-206

„Însă cred că nu poate fi nici urmă de îndoială că un conciliu universal întrunit aşa cum se cuvine, adică, unul care reprezintă Biserica catolică universală, se află deasupra patriarhilor şi a pontifilor romani", scria Cusanus. Dacă a fost bine ca apostolul Pavel să i se împotrivească apostolului Petru „pe faţă" atunci cînd acesta din urmă a greşit, se cuvenea cu atît mai mult ca un conciliu universal să se opună succesorului apostolului Petru. Opoziţia apostolului Pavel faţă de Petru implica faptul că „deplinătatea puterii se află în mîinile papei, însă doar dacă acesta nu greşeşte; totuşi atunci cînd greşeşte, conciliul trebuie să-l corecteze". De asemenea opoziţia în cauză presupunea, în concepţia lui Lorenzo Valla, faptul că era legitimă o cercetare critică a aşa-numitei Donaţii a lui Constantin. În plus, vina lui Petru fusese „minimă" în comparaţie cu cea a „papilor noştri" din veacul al XV-lea. Urmînd exemplul apostolului Pavel, ai cărui succesori erau ca învăţători ai lumii, cardinalii Bisericii aveau dreptul să i se opună papei, aşa cum recunoscuse chiar şi un susţinător al infailibilităţii papale; iar acest lucru îl puteau face prin convocarea unui conciliu. Puterea cheilor conferită lui Petru de către Hristos fusese dată Bisericii, nu lui Petru; de aceea, „Biserica nu există pentru papă, ci papa există pentru Biserică şi nu spunem: «Cred în papă», ci «în sfînta Biserică catolică»". Deşi era corect ca pentru hotărîrile unui conciliu în chestiuni legate de credinţă şi doctrină să fie nevoie de ratificarea papei, nu era mai puţin corect să fie nevoie de ratificarea conciliului pentru ca o epistolă papală să primească titlul şi autoritatea unei „epistole apostolice". Era imposibil ca atît papa, cît şi conciliul să greşească în chestiuni de credinţă şi doctrină, însă papa nu era infailibil în afara conciliului.

Cu toate acestea, Cusanus afirma că cea mai sigură cale spre infailibilitate era „să fii în comuniune cu" papa, deşi recunoştea că papi precum Liberius şi Honorius I fuseseră „ispitiţi de eroarea schismatică". Rezolvarea acestei anomalii stătea într-o distincţie, asemănătoare celei făcute de Gerson, între papă şi papalitate: „Papa este una", spusese Francesco Zabarella, preşedinte al Conciliului de la Constanz, „însă scaunul apostolic este alta... Căci acesta din urmă nu poate greşi". Mai exista o distincţie similară între titlul de „pontif suprem" şi cel de „pontif roman", chiar dacă prin hotărîre divină cele două titluri erau reunite într-o singură persoană; numai graţie primului titlu avea Biserica Romei dreptul de a fi numită

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.17 (Heidelberg 14:180)

Gal. 2,11
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.20 (Heidelberg 14:219); Seg. *Gabr.* 1 (*DRTA* 14:349); Seg. *Gl. Eug.* 1 *apud* Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.39 (Hardt 6:157); Jac. Parad. *Sept. stat.* (Goldast 2:1571); Esc. *Gub. conc.* 1.2 (Hardt 6:157)
Vezi vol. 1, p. 36

Zab. *Schism.* (Schard 703)

Vall. *Don. Const.* 1.3 (*MGH QGMA* 10:58)

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:87)

Oliv. *Ren. pap.* (*AFH* 11:366)
All. *Pot. eccl.* 1.3; 3.4 (Du Pin 2:935; 959)

Iul. Ces. *Disp. Bas.* (Mansi 30:655)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.15 (Heidelberg 14:170-171)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.11 (Heidelberg 14:142)

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 2-II:8v)
Vezi vol. 2, pp. 95-96
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.14 (Heidelberg 14:77); Seg. *Prop. sec.* 2 *apud* Seg. *Hist. conc. Bas.* 17.12 (*MC* 3:590)
Vezi *supra*, p. 125

Zab. *Schism.* (Schard 700); Oliv. *Ren. pap.* ad 5 (*AFH* 11:359)

All. *Leg.* (Du Pin 1:668-669)

capul tuturor Bisericilor. Cel de-al treilea titlu al papei era acela de „conducător al conciliului general", care reprezenta Biserica universală. În sînul acestei „întreite Biserici" (*triplex ecclesia*), asupra căreia prezida papa, era așadar necesar să fie făcută o distincție fără a se face o separare.

All. *Pot. eccl.* 3.1 (Du Pin 2:949)

Era totuși posibil ca această distincție între Biserica universală și Biserica romană să fie făcută în așa fel încît să se precizeze că, într-un alt sens, expresia „Biserică universală" putea să însemne „acea Biserică care are în subordine toate celelalte Biserici, și în această accepțiune numai Biserica romană poate pretinde titlul de «Biserică universală»" ; în acest temei, papa devenea „ierarhul suprem și monarhul întregii Biserici luptătoare, cel căruia fiecare suflet trebuie să i se supună".

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.54 (1560:47v-48r)

Aceasta este doar o ilustrare a „importanței acordate conciliariștilor de un apărător și teoretician al papalismului" în argumentația sa, precum și o ilustrare a paradoxului potrivit căruia papalitatea „era în primejdie, mai ales ca urmare a teoriei papale și nu putea fi salvată decît prin teoria conciliară". „Într-adevăr, în această chestiune, se manifesta o convergență izbitoare" între gîndirea partizanilor infailibilității papale și cea a adversarilor lor. Aceleași argumente puteau, cu cîteva ajustări, să susțină ambele cazuri. „În chestiuni legate de credință și morală", scria Guido Terrena, unul dintre primii apărători ai infailibilității, „Biserica a fost întotdeauna călăuzită de sfatul Duhului Sfînt atunci cînd și-a formulat definițiile". Totuși, el nu se limita la a trage de aici concluzia obișnuită potrivit căreia „acolo unde sînt adunați (*congregantur*) suveranul pontif și colegiul cardinalilor sau un conciliu general în numele Domnului și în numele credinței Lui, acolo este și Hristos, care este adevărul fără greșeală" ; însă chiar în următoarea propoziție el înlocuiește pluralul „sînt" cu singularul, declarînd că „în determinarea lucrurilor care țin de credință papa este îndrumat (*dirigatur*) de către Duhul Sfînt, și Duhul Sfînt vorbește în el". Pe baza afirmațiilor biblice și patristice cu privire la desăvîrșirea Bisericii, el consideră că „autoritatea imuabilă și invariabilă a Bisericii catolice... se află în mod universal, după Hristos, doar în suveranul pontif și în nici o altă persoană particulară". Aceasta nu-i dădea, spre exemplu, papei dreptul de a-l absolvi pe un păcătos care nu se căia ; însemna însă că „papa, de a cărui autoritate depinde determinarea și afirmarea adevărurilor de credință, nu poate (*non possit*) greși".

Krämer (1980) 315

Franzen (1964) 69

Tierney (1972) 243

Guid. Terr. *Quat.* Luca 11,52 (1631:373)

Guid. Terr. *Mag. infall.* (*Opettex* 2:16); Turr. *Auct.* 1.9; 1.60 (1563:7v-8r; 41v-42r)

Guid. Terr. *Mag. infall.* (*Opettex* 2:20)
Guid. Terr. *Quodlib.* 4.11 (Xiberta 319-320); Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.2.B.2 (Stella 128-129)

Guid. Terr. *Mag. Infall.* (*Opettex* 2:16-17)

Xiberta (1932) 228

Guid. Terr. *Mag. infall.* (*Opettex* 2:21-27)

In. III. *Serm. div.* 2 (*PL* 217:656)
Wil. Oc. *Pot. pap.* 1.9; 1.10 (Sikes 1:39-40; 42-43)
Corp. jur.: Decr. Grat. 40.6 (Friedberg 1:146)
Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.3.3 (Stella 195): Wyc. *Apost.* 1 (*WLW* 12:1); Henr. Lang. *Cons. pac.* 13 (Hardt 2:29); Matt. Crac. *Squal.* 1.22 (Walch 1-I:93); Tdrc. Nm. *Not.* (Finke 3:137); Joh. Maur. *Prop. Const.* (Mansi 28:32); Joh. Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 424-426); Dom. Domen. *Pot. pap.* 1 ad 6 (Smolinsky 93)
Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.55 (1560:5v)

Alv. Pel. *Ep.* 13.3 (Meneghin 97)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.34 (1560:6r); Conr. Meg. *Wil. Oc.* 8 (*BPIR* 10:373); Fr. Per. *Bav.* (*BPIR* 10:81)

Ioan Par. *Pot.* 13 (Leclercq 215)

Dar dacă prin astfel de afirmații Guido Terrena „formulează splendid adevărurile care cinci veacuri mai tîrziu aveau să fie definite de Conciliul de la Vatican" din 1870, el trebuia de asemenea să se confrunte, așa cum avea să o facă și Conciliul de la Vatican din 1870, cu dilema care s-ar fi ridicat dacă însuși papa s-ar fi dovedit eretic. Chiar și papa Inocențiu al III-lea, în al cărui pontificat papalitatea atinsese culmea puterii, seculare și spirituale, considera un principiu de credință necesar ca „doar în temeiul unui păcat săvîrșit împotriva credinței pot să fiu judecat de Biserică"; el a fost de fapt acuzat de erezie de unii critici, însă fără nici un rezultat. Un pasaj celebru din compilația de drept canonic realizată de Grațian luase în discuție situația neprevăzută a unui papă care se face vinovat de erezie, iar în veacurile al XIV-lea și al XV-lea tocmai acest pasaj din Grațian, și nu problema reală a infailibilității papale, a fost cel care a pus bazele dezbaterii. Un susținător franciscan al papalității din veacul al XIV-lea, care era sigur că scaunul lui Petru „nu s-a îndepărtat niciodată de la credința catolică", afirma că nici măcar păcatul ereziei nu îl putea văduvi pe papă de autoritatea pe care o deținea, dacă era dispus să accepte să fie corectat; însă recunoștea că dacă un astfel de papă refuza să fie corectat și refuza să cedeze, colegiul cardinalilor avea dreptul să-i retragă susținerea și să aleagă un alt papă, iar un conciliu general avea dreptul să-l condamne ca eretic. Unii erau dispuși să meargă și mai departe: atunci cînd cardinalii și conciliul nu erau capabili să aplaneze conflictul, se impunea ca ei să invoce intervenția împăratului.

Corp. jur.: Decr. Grat. 19.9 (Friedberg 1:64)
Dant. *Inf.* 11.8-9; Seg. *Gl. Eug.* 4 ap. Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.42 (*MC* 3:1167); Turr. *Auct.* 1.67 (1563:43v)

Vezi vol. 2, pp. 181-182
Rog. *Cath. Doct.* 19.7 (*PS* 40:181)
Joh. Brev. *Tract.* 3.2 (Du Pin 1:885-886)
Vezi *infra*, p. 367
Ioan Par. *Pot.* 19 (Leclercq 235); Esc. *Gub. conc.* 1.2 (Hardt 6:153)
Hs. *Svat.* 4 (Hrabák 34); Seg. *Mod.* 76 (Ladner 59)

Vezi *supra*, p. 134

Colecția de legislație canonică cuprindea și cazul presupusei erezii a papei Anastasius al II-lea din secolul al V-lea, care continua să slujească drept principal exemplu negativ istoric pe această temă, deoarece se pare că de-abia în veacul al XV-lea au început să iasă la iveală detaliile îndelung neglijate ale cazului papei Honorius; însă, odată ieșite la iveală, ele au oferit materie primă și atacurilor protestante la adresa infailibilității papale. Pe baza celor legate de Anastasius și de alți cîțiva, teologii vorbeau despre „anumiți papi găsiți nevrednici și vinovați de erezie și depuși pe drept". Însă printre ceilalți cîțiva papi, înscriși pe lista presupușilor eretici care au stat pe tronul lui Petru, se afla și Ioan al XXII-lea. Acțiunile lui, începînd din 1316, îndreptate împotriva doctrinei sărăciei susținută de franciscanii spirituali, au devenit, pentru diferiți

Will. Oc. *Brev.* 3.15 (*MGH Sch* 8:137-140); Will. Oc. *Op. XC. dier.* (Sikes 2:840)

Aug. *Trin.* 1.8.17 (*CCSL* 50:50)
Ioan XXII. *Serm.* 15.xii. 1331 (Dykmans 140)

Gers. *Joh. Mont.* (Glorieux 10:12)

Wil. Oc. *Jn.* 2 (Sikes 3:34-37)

apărători ai cauzei spirituale, şi mai ales pentru William Ockham, o dovadă a faptului că papa era eretic. Aceasta s-a confirmat atunci cînd papa Ioan, într-o predică din 15 decembrie 1331, şi-a exprimat credinţa că „sufletul despărţit de trup [la moarte] nu are acea vedere a divinităţii care este răsplata sa deplină, potrivit lui Augustin, şi nu va avea [această vedere] pînă la înviere". Cu toate că a retractat aceste idei într-o declaraţie oficială trei ani mai tîrziu, el a fost între timp condamnat de către teologi a căror ortodoxie era incontestabilă; iar Ockham nu va accepta explicaţia că Ioan al XXII-lea prezentase astfel de opinii doar „ca pe învăţături ale altora" (*recitando*), ci va insista asupra faptului că papa le afirmase ca pe propriile sale opinii.

Esc. *Gub. conc.* 1.2 (Hardt 6:142-146)

McGinn (1980) 155-173

2Tes. 2,3 (Vulg.)
Henr. Lang. *Tel.* 22 (Pez 1-II:532); Jac. Parad. *Sept. stat.* (Goldast 2:1574)

Nicol. Cus. *Ult.* (Heidelberg 4:95)
Ub. Cas. *Arb. vit.* 5.8 (Davis 464); Tdrc. Nm. *Invect.* 6 (Hardt 2:301); Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:25)
Wyc. *Serm.* 2.9; 4.22 (*WLW* 9:66; 13:195); Hs. *Eccl.* 13.C (Thomson 103); Hs. *Sanct.* 34.1; 34.12 (Flajšhans 3:137; 146); Jac. Mis. *Zjev.* 4:4 (*Pram.* 18:196); Chel. *Boj.* (Petrů 40); Chel. *Post.* 17; 29; 31 (*Com.* 14:253; 407; 428-429)
Civ. Prag. *Ep.* xi. 1431 ap. Joh. Rag. *Boh.* (*MC* 1:153)

Implicaţiile de drept canonic în cazul unui papă vinovat de erezie au permis clasificarea ecleziologilor din veacul al XV-lea în trei grupări: cei care susţineau că papa „nu poate fi reformat, judecat sau condamnat de un sfînt conciliu general nici chiar pe motive de erezie"; cei care erau de acord cu o astfel de condamnare, dar numai pe motive de erezie; şi cei care extindeau autoritatea conciliului universal asupra papei pentru a include „toate chestiunile legate de credinţă sau de condiţia Bisericii universale". Însă această clasificare a diferitelor opinii nu includea o altă interpretare a papalităţii, care, plecînd de la viziunea dualistă a „papei ca înger şi a papei Antihrist", vedea în papă împlinirea profeţiilor din Noul Testament despre „omul nelegiuirii, fiul pierzării" care avea să vină înainte de sfîrşitul veacurilor. Langenstein considera că „nu va avea loc o reformă semnificativă a Bisericii" decît după venirea lui Antihrist, iar eshatologia lui Nicolaus Cusanus cuprindea viziunea unei persecuţii şi a unei apostazii generale depline, aşa încît pînă şi urmaşul lui Petru avea să cadă în faţa puterii „spiritului satanic al lui Antihrist"; iar apoi avea să urmeze renaşterea Bisericii. Una dintre consecinţele schismei a fost aceea că pînă şi cei care ar fi fost îngroziţi la gîndul de a pune semnul egalităţii între papă şi Antihrist s-au trezit folosind cuvîntul pentru a-l desemna pe celălalt pretendent la tronul lui Petru, pe care îl considerau ilegitim. Însă pentru Wycliffe şi pentru Hus şi susţinătorii lui, nu „antipapa" era Antihristul, ci însuşi papa. „Hristos domneşte, Antihrist va fi zdrobit" era deviza lor, care avea să reapară în polemicile reformatorilor din veacul al XVI-lea.

Nevoia de catolicitate era totuşi atît de fundamentală şi de puternică, încît nu se putea îngădui ca ea să fie

viciată nici măcar de negarea evidentă a acesteia prin sciziunile Reformei. Un apologet al anglicanismului îşi intitula apologia *Doctrina catolică a Bisericii Angliei*; Jean Calvin dedica o mare parte din *Instituţii* temei „sfintei Biserici catolice" ca mijloc al harului; iar teologul luteran Martin Chemnitz, în replică faţă de Conciliul de la Trident, folosea canonul lui Vincenţiu de Lerin, „ceea ce s-a crezut din totdeauna, pretutindeni şi de către toţi", în sprijinul afirmaţiei potrivit căreia pentru ca o doctrină să fie „catolică" şi, prin urmare „necesară", ea trebuie să aibă la temelie „fie cuvîntul, fie exemplul lui Hristos şi al apostolilor" aşa cum apar în Scriptură.

Rog. *Cath. Doct.* (*PS* 40)
Calv. *Inst.* (1559) 4.1.2 (Barth-Niesel 5:4)
Vezi vol. 1, p. 213-215
Chem. *Exam. CTrid.* 2.4.7 (Preuss 327)

În apărarea ascultării apostolice

Aşa cum aveau să reliefeze încă o dată controversele Reformei din veacul al XVI-lea, primele trei atribute ale Bisericii din formularea crezului se reduceau pînă la urmă la un al patrulea; căci chestiunea fundamentală în fiecare dintre ele rămînea natura şi locul autorităţii în Biserică. Dat fiind că Biserica era zidită „pe temelia apostolilor şi a proorocilor", considerarea a ceea ce făcea ca Biserica să fie unică, ori sfîntă, ori catolică a condus la întrebarea: ce o făcea să fie apostolică? Deşi se dorea să fie una, „însăşi Biserica apostolică" era acum „sfîşiată de schismă"; dacă păcatul simoniei nu avea să fie complet eradicat, sfinţenia Bisericii se afla în primejdie, iar Biserica „nu va fi apostolică, ci apostatică"; „apostolii, ca vestitori ai lui Hristos", erau „întemeietorii credinţei catolice", şi de aceea „Biserica este numită «catolică», adică, universală şi apostolică".

Din păcate, răspunsul la întrebarea ce anume făcea ca Biserica să fie şi să rămînă apostolică era la fel de greu de dat ca şi cel legat de întrebarea: ce o făcea să fie una, sfîntă ori catolică. În 1462, Gabriel Biel îşi încheia tratatul intitulat *În apărarea ascultării apostolice*, în care susţinea că ascultarea, pe care o definea cu altă ocazie ca fiind esenţa desăvîrşirii în această viaţă şi esenţa fericirii în viaţa de dincolo, ar trebui să fie mai deplină acum decît în Vechiul Testament, idee pe care o punea pe acelaşi plan cu regula potrivit căreia chiar şi cei care se îndoiau de justeţea unui act papal sau a altuia erau „nevoiţi pentru mîntuirea lor să dea ascultare scaunului apostolic". Cu toate că o astfel de identificare nu era nici pe departe unanim acceptată de ecleziologia veacului al XV-lea, era

Ef. 2, 20
Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:91)
Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:109)
Tom. Kemp. *Soliloq.* 21 (Pohl 1:310)
Gers. *Petr. Lun.* 1.8 (Glorieux 6:267)
Gabr. Bl. *Can. miss.* 82.C (Oberman-Courtenay 4:49)
Gabr. Bl. *Obed. apost.* 1.6 (Oberman-Zerfoss 108)
Gabr. Bl. *Obed. apost.* 2.1 (Oberman-Zerfoss 154)

Vall. *Prof. rel.* (*MPPR* 6:311)

Ioan Pal. *Quaest. par.* (Döllinger 414-441)

Tok. *Neutr.* 3.F (*DRTA* 16:564)

Joh. Rag. *Auct. conc.* 2 (*DRTA* 15:205)

Seg. *Gl. Eug.* 3 *apud* Seg. *Hist. conc. Bas.* 18.41 (*MC* 3:1162-1163)

Vezi supra, p. 134 Oliv. *Ren. pap.* (*AFH* 11:351); Ang. Clar. *Ep.* 3.10 (*ALKGMA* 1:555); Ang. Clar. *Alv. Pel.* 33; 67; 166-171 (*AFH* 39:104; 120; 171-173)

Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 3.12 (Scholz 209)

Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:977)

Hs. *Err.* 4 (Ryba 45-47); Wyc. *Civ. dom.* 1.43 (*WLW* 4:384)

Hs. *Eccl.* 19.E (Thomson 177-178)
2Cor. 11,13

Hs. *Post. ad* 87 (Ryšánek 13:346); Chel. *Post.* 1 (*Com.* 14:5)

acceptată ideea de a vorbi „în apărarea ascultării apostolice". Un teolog spaniol care apăra practica Bisericii împotriva husiţilor, Ioan de Palomar, a scris un tratat intitulat *Cui trebuie să i se dea ascultare.* Aceasta era problema fundamentală implicată în „ascultarea apostolică". Chiar dacă răspunsul la această întrebare era „scaunului apostolic", trebuia totuşi adăugat, acum că alegerea se făcea între Roma şi Avignon: „Arată-mi [care dintre ei este cu adevărat] pontiful roman; şi va veni imediat şi ascultarea !". Schisma subminase certitudinea cu privire la legitimitatea pontifului roman, făcînd în acelaşi timp ambiguă însăşi „întrebarea cui trebuie să i se dea ascultare", ori papei „apostolic", ori conciliului „apostolic" ori unei alte autorităţi „apostolice", fie numai Scripturii „apostolice", fie împreună cu tradiţia „apostolică". Toţi teologii catolici erau de acord în privinţa obligaţiei de a se supune Bisericii universale, ca maică a tuturor credincioşilor, însă nu şi în privinţa structurii specifice a Bisericii căreia i se datora această supunere, mai ales dacă „cel care ocupa scaunul apostolic se rupsese de unitatea Bisericii".

Pentru Ioan de Palomar, Gabriel Biel şi alţii cu aceleaşi concepţii, structura apostolică ce făcea adevăratul obiect al „ascultării apostolice" era papalitatea. Doi dintre primii susţinători ai franciscanilor spirituali, gruparea ale cărei disensiuni cu papa Ioan al XXII-lea aveau să devină un capitol atît de important în confruntările dintre papalitate şi criticii ei, apăraseră dreptul papei de a stabili legi noi care să nu contrazică legea şi credinţa lui Hristos, precum şi datoria de a-i da ascultare „pînă la moarte". Un alt apărător al puterii papale îndemna în finalul unui tratat despre *Puterea Bisericii*: „Temeţi-vă de Biserică şi urmaţi-i poruncile!" şi explica în continuare ce voia să spună: „Suveranul pontif... poate fi numit «Biserica», ...întrucît puterea lui este spirituală, cerească şi divină şi este... fără măsură". În mod similar, într-o polemică antihusită din 1433 de la Basel se spunea că porunca papei trebuie respectată „chiar dacă nu este cu adevărat întemeiată pe litera legii lui Dumnezeu". Pentru Hus, la fel ca şi pentru Wycliffe, această idee de supunere totală faţă de superiori era o „eroare", iar „ascultarea apostolică" însemna ascultarea cuvîntului apostolilor din Scriptură, nu a poruncii urmaşilor acestora. „Apostolii mincinoşi" despre care se aminteşte în Noul Testament erau cei care vorbeau cu glas diferit de cel al adevăraţilor apostoli şi care amăgeau sufletele credincioşilor, căci adevăraţii urmaşi ai apostolilor

Chel. *Post.* 39 (*Com.* 16:146)

erau cei care predicau cu credință cuvîntul lui Dumnezeu. În antiteză cu aceste două interpretări ale „ascultării apostolice" era concepția exprimată în decretul *Haec sancta*, promulgat de către Conciliul de la Constanz, la 6 aprilie 1415, potrivit căreia ascultarea față de Biserică însemna mai presus de toate ascultare față de conciliul general, în timp ce oricine care nu respecta hotărîrile conciliului, chiar și papa, se făcea vinovat de schismă.

CConst. (1414-1418) *Act.* 5 (Alberigo-Jedin 409-410)

Seg. *Neutr.* 1.1; 1.3 (*DRTA* 14:369; 379-380); Seg. *Mod.* 136-137 (Ladner 84-85); Joh. Rag. *Bas. conc.* 59 (*MC* 1:111)

Pentru a merita „ascultare apostolică", Biserica trebuia să fie ea însăși „apostolică". Ce o făcea să fie așa? Cele trei criterii obișnuite ale apostolicității erau: să fie întemeiată de către apostoli, să fi fost răspîndită de apostoli în întreaga lume (de vreme ce apostolul era un vestitor), și să fie guvernată și administrată de către apostoli (prin succesorii lor legitimi). „Puterea Bisericii" era, așa cum spunea Gerson, „puterea pe care Hristos o dăruia în chip deosebit și supranatural apostolilor și ucenicilor Săi și urmașilor lor legitimi pînă la sfîrșitul veacurilor". Accentul cădea pe ideea de „legitimitate" a urmașilor căci erau și urmași mincinoși, unii dintre ei în funcții înalte, care „nu hrăneau focul milosteniei, ci flacăra lăcomiei". Acest avertisment din partea cardinalului D'Ailly căpăta un ton încă și mai polemic atunci cînd era spus de cineva ca Marsilius de Padova ori Jan Hus. Atacîndu-l pe Ioan al XXII-lea, Marsilius vorbea despre „scrierile sale diavolești, pe care el le numește totuși «apostolice»", iar Hus, punîndu-i în antiteză pe primii apostoli cu presupușii lor urmași, nota că „apostolii nu își spuneau «preasfinți papi», «capi ai Bisericii universale» sau «pontifi universali», ci de vreme ce îl aveau cu ei pînă la sfîrșitul veacurilor pe Supremul Pontif, își spuneau «slujitori ai lui Hristos»". Însă Hus și susținătorii săi erau de acord cu adversarul lor care spunea: „Mărturisim «Biserica apostolică» din Crezul de la Niceea din simplul motiv că este întemeiată pe cuvîntul și doctrina apostolilor", cu toate că Hus adăuga în stilul său caracteristic „viața apostolilor" ca parte a definiției.

Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.6 (Arquillière 138-140); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560:78v)

Gers. *Pot. eccl.* 1 (Glorieux 6:211)

All. *Serm.* 10; 11 (1490:Y1v; Y3r)

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.26.13 (Previté-Orton 410)
Hs. *Eccl.* 12.D; 9.B (Thomson 98-99; 58)

Hs. *Eccl.* 2.D (Thomson 10); Hs. *Coll.* 82 (Ryšánek 7:476); Jac. Mis. *Zjev.* 21:14 (*Pram.* 19:392)

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:782)
Hs. *Eccl.* 18.C (Thomson 158)

Folosirea conceptului de „apostolicitate" pentru a legitima guvernarea sau doctrina Bisericii nu epuiza posibilele întrebuințări care i se puteau da. Dacă, așa cum știa toată lumea de la Isidor de Sevilla, „apostol" însemna cel ce fusese trimis de Hristos spre a face cunoscut mesajul Lui, și mai presus de orice mesajul învierii, relatarea evanghelică spunea clar că „prima" persoană pe care a trimis-o Hristos după înviere nu a fost unul dintre cei doisprezece, ci Maria Magdalena, care a primit de la Mîntuitorul

Isid. Sev. *Orig.* 7.9.1 (*PL* 82:287)

Mc. 16,9

Nicol. Cus. *Serm.* 12.1 (Heidelberg 16:243)

Tom. Kemp. *Orat.* 15 (Pohl 3:396)

Wil. Oc. *Op. XC. dier.* 17 (Sikes 2:447)

Vezi vol. 3, pp. 255-256

Joh. Pal. *Civ. dom.* (Mansi 29:1128-1129)

Vall. *Prof. rel.* (*MPPR* 6:312-313)

Ang. Clar. *Alv. Pel.* 158-163 (*AFH* 39:168-170)
Ub. Cas. *Sanct. vest.* (*ALKGMA* 3:87); Ub. Cas. *Rot.* 1 (*ALKGMA* 3:94)

Ub. Cas. *Arb. vit.* 5.3 (Davis 424; 421-422)

Wyc. *Serm.* 3.57 (*WLW* 11:501)

Esc. *Gub. conc.* 8.4 (Hardt 6:297)

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.54 (1560:48r-48v)
Tdrc. Nm. *Nem. un.* 3 (1609:297)
Hs. *Eccl.* 15. H (Thomson 126)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.13 (Heidelberg 14:154)

Joh. Brev. *Tract.* 2.3 (Du Pin 1:875)

„un mandat apostolic" de a vesti apostolilor mesajul, şi care de aceea putea fi numită „apostolul apostolilor" (*apostolorum apostola*). Mai obişnuită era însă folosirea termenului „apostolic" în legătură cu monahismul, care era cunoscut ca „viaţă apostolică", termen pe care ereticii medievali îl adoptaseră pentru a pune în contrast stilul lor de viaţă cu cel al Bisericii catolice. Această întrebuinţare se datora credinţei, pe care „nimeni nu ar tăgădui-o", dar în realitate unii au făcut-o, potrivit căreia monahismul provenea de la apostolii înşişi. Viaţa apostolică în deplină sărăcie cunoscuse acum nu doar reforma, ci şi înnoirea, prin Francisc de Assisi. Acesta primise inspiraţia divină atunci cînd a alcătuit *Regula*, care a venit „întru totul de la Duhul Sfînt", fără nici un cuvînt propriu al lui Francisc. „Ca şi cum ar fi fost un nou apostol", el a fost dat Bisericii ca „început al unei noi Biserici", în care lucrarea începută de apostoli avea în sfîrşit să se împlinească. În ochii adversarilor, franciscanii păreau să susţină faptul că cei care îl urmau pe Francisc „îi întreceau pe apostoli" şi că Biserica ar fi apostolică în măsura în care urmează modelul lui Francisc, mai curînd decît pe cel al primilor apostoli.

Totuşi, după cum indică susţinerea supremaţiei şi a infailibilităţii papale de către mai mulţi franciscani, pînă şi aceştia insistau, în ceea ce înţelegeau ei prin „apostolic" în privinţa Bisericii, asupra egalităţii universale dintre „apostolic" şi „papal", această egalitate fiind cea care se afla la baza discuţiilor despre apostolicitate. „Biserica apostolică sau romană" era formula obişnuită de desemnare a acelei Biserici care îl avea drept cap pe papă, chiar şi atunci cînd în centrul atenţiei se afla distincţia dintre această Biserică „apostolică sau (*seu*) romană" ca „Biserică particulară" şi „Biserica catolică" văzută ca „Biserică universală". De aceea, şi „conducătorul suprem al Bisericii este numit «omul apostolic» (*apostolicus*), ...iar scaunul papal este numit «scaunul apostolic», ...iar funcţia papală este numită «funcţia apostolică», ...iar legea papei [este numită] «constituţia apostolică»". În opoziţie faţă de o asemenea insistenţă a termenului pe papă, alţii considerau că toţi episcopii sînt „fii sau moştenitori ai apostolilor" şi, prin urmare, „adevăraţi vicari ai apostolilor", de fapt, succesori ai lui Petru însuşi. Însă obiceiul de a se face referire la Roma prin sintagma „scaunul apostolic" era aproape imposibil de înlăturat.

Această întrebuinţare implica mult discutata problemă a relaţiei dintre Petru şi ceilalţi apostoli în planul şi instituirea

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560:79r)
Mars. Pad. *Def. pac.* 2.16.1 (Previté-Orton 273); Wyc. *Civ. dom.* 1.44 (*WLW* 4:418-419)
Tom. Aq. *Sent.* 4.19.1.1 ad 3 (Mandonnet 4:975)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.5 (Arquillière 202)
Aeg. Rom. *Ren pap.* 24.1 (1554:31r)
Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.1.1-2 (Stella 97-111)
Aug. Tr. *Dup. pot.* (*KRA* 8:489-490)
Guil. Crem. *Rep. err.* (*BPIR* 10:27)
Mat. 28,19-20
Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:1007-1008); Henr. Kalt. *apud* Laur. Reich. *Diurn.* 21.ii.1433 (*MC* 1:316); Turr. *Auct.* 1.22 (1536:15r)
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.13 (Heidelberg 14:150)
Cipr. *Unit. eccl.* 4 (*CSEL* 3:212-213)
Vezi vol. 1, pp. 129
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 1.6 (Heidelberg 14:56)
Turr. *Auct.* 1.38 (1563:29r)
Fapte 15,25
Fapte 15,28
All. *Serm.* 2 (1490:T1r)
All. *Ext. schism.* (Du Pin 2:112); All. *Mat.* 2 (Oakley 306); Jac. Parad. *Sept. stat.* (Goldast 2:1570)
Vezi vol. 1, p. 41

lui Hristos; căci, „deşi Biserica este numită «apostolică» pornind de la toţi apostolii, ea este cu precădere numită aşa pornind de la cel care s-a aflat în fruntea apostolilor, şi anume Petru". În opoziţie faţă de concepţia potrivit căreia toţi apostolii erau egali, susţinătorii prerogativei papale afirmau, pe baza lui Toma de Aquino şi a altora, că, deşi toţi apostolii au primit „puterea treptei ierarhice" (*potestas ordinis*), adică autoritatea ecleziastică de a administra sfintele taine, în egală măsură, ei nu au primit o „putere de jurisdicţie" egală, adică autoritatea administrativă de a guverna: jurisdicţia lui Petru se extindea asupra Bisericii ca întreg, în timp ce jurisdicţia celorlalţi ucenici se aplica numai propriilor lor dioceze. Cu toate că ucenicii au primit puterea de jurisdicţie direct de la Hristos şi nu prin intermediul lui Petru, totuşi „după înălţarea lui Hristos, apostolii i s-au supus Sfîntului Petru". Unii mergeau atît de departe încît spuneau că apostolii au primit de la Petru încuviinţarea de a-şi pune în practică puterea de a propovădui şi de a administra sfintele taine. „Şi nici nu e vreo problemă că Hristos a fost cel care i-a trimis în lumea largă, căci i-a trimis fără răspunderi speciale (*indistincte*), lăsînd răspunderea în seama lui Petru".

Împotriva acestei aparente separări a lui Petru de colegiul apostolic se manifesta ideea potrivit căreia „Petru nu a primit din partea lui Hristos mai multă putere decît ceilalţi apostoli". Formulările destul de echivoce ale lui Ciprian cu privire la Petru şi apostoli continuau să fie un mod de a avertiza împotriva unei exagerări referitoare la primatul lui Petru. Întrucît autoritatea relativă a papei şi a conciliului se afla în atenţia teologilor şi a specialiştilor în drept canonic, rolul lui Petru în primele „concilii apostolice" era cercetat cu multă luare aminte. „Căci în timpul primului conciliu ţinut la Ierusalim, despre care aflăm din Faptele Apostolilor, Iacob a fost cel care a avut rolul purtătorului de cuvînt în prezenţa lui Petru. Şi nu se spune «Părutu-s-a lui Petru», ci «Părutu-s-a nouă, adunaţi într-un gînd»; iar ceea ce urmează este: «Părutu-s-a Duhului Sfînt şi nouă»". De asemenea, conciliul nu a fost convocat doar prin autoritatea lui Petru, ci şi prin „acordul unanim al Bisericii" ca întreg, al „sfinţilor apostoli şi al presbiterilor". Problema în jurul căreia s-au iscat controverse cu ocazia acelui conciliu era obligativitatea Legii Vechiului Testament pentru creştinii neevrei, însăşi chestiunea pe marginea căreia au polemizat Petru şi Pavel. Prin urmare, era firesc ca Iacob, şi nu Petru să anunţe verdictul

Gers. *Serm.* 212; 221 (Glorieux 5:72; 209); Gers. *Prop. Ang.* (Glorieux 6:133-134)

conciliului. Pe scurt, „chiar dacă Petru era prinţul apostolilor, plenitudinea puterii nu se afla doar în mîinile sale, ci, aşa cum reiese limpede din pasajul citat, Petru conducea alături de alţii în cadrul conciliului, ca simplu membru al adunării".

Zab. *Schism.* (Schard 702)

O analiză a pasajelor din Noul Testament în care Petru primeşte primatul ne arată că „lui Petru nu i s-a spus nimic care să nu le fi fost spus şi celorlalţi". Pasajul clasic fusese vreme îndelungată cel în care Hristos îi adresează lui Petru cuvintele: „Tu eşti Petru (*Petrus*) şi pe această piatră (*petra*) voi zidi Biserica Mea şi porţile iadului nu o vor birui. Şi îţi voi da (*tibi*, sing.) cheile împărăţiei cerurilor şi orice vei lega (*ligaveris*, sing.) pe pămînt va fi legat şi în ceruri, şi orice vei dezlega (*solveris*, sing.) pe pămînt va fi dezlegat şi în ceruri". Încercarea de identificare a „pietrei" din acest pasaj a dat naştere unei „prolixităţi" de răspunsuri exegetice, după cum sugerează chiar şi numai o mostră de opinii din această perioadă: un grup eterogen de exegeţi, pe baza unei utilizări paralele a cuvîntului „piatră", considera că termenul face referire la Hristos; putea fi de asemenea o referire la „credinţă", semnificînd obiectul credinţei mai curînd decît credinţa ca virtute personală; sau putea însemna „mărturisirea plină de credinţă rostită de Petru"; ori putea fi chiar o referire la „Scriptura divină şi doctrina sfîntă a lui Hristos" ca temelie a Bisericii; totuşi, o altă soluţie era acceptarea identificării lui Petru cu piatra, însă legată de reprezentarea lui Petru ca propovăduitor şi misionar mai curînd decît de cea de prelat; sau se putea aplica tuturor apostolilor văzuţi ca „pietre", aşa cum spusese Ieronim, dar „mai ales" şi „în mod special" lui Petru; un alt răspuns era ignorarea cu desăvîrşire a respectivului pasaj atunci cînd se făceau comentarii pe marginea acestui capitol şi insistenţa asupra următoarelor cuvinte adresate lui Petru: „Mergi înapoia Mea, satano!".

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.13 (Heidelberg 14:150)

Mat. 16,18-19 (Vulg.)
All. *Recom.* (Du Pin 1:603); Jac. Vit. *Reg. chr.* 1.6 (Arquillière 142-143)
Aeg. Rom. *Eccl. pot.* 2.4 (Scholz 50); Hs. *Sanct.* 22.8 (Flajšhans 3:84); Nicol. Cus. *Ep.* 1 (Faber 1-II:3v); Mars. Pad. *Def. pac.* 2.17.2 (Previté-Orton 289)
Laur. Reich. *Diurn.* 10.i.1433 (*MC* 1:290); Nicol. Cus. *Serm.* 4.2 (Heidelberg 16:65)

Seg. *Eccl.* 1.22 (Krämer 403)

All. *Recom.* (Du Pin 1:604)

Ioan Maur. *Super.* (Mansi 29:527)

Turr. *Auct.* 1.52 (1563:38r)

Vall. *Annot.* Mat. 16 (*MPPR* 5:816)
Mat. 16,23
Vall. *Annot.* Marc. 8,33 (*MPPR* 5:826)

Interpretat din oricare dintre aceste unghiuri, pasajul în cauză nu putea deveni un text-mărturie pentru o eclesiologie care punea la temelia apostolicităţii Bisericii exclusiv figura lui Petru. Căci două capitole mai tîrziu, Hristos le va spune apostolilor: „Oricîte veţi lega (*alligaveritis*, pl.) pe pămînt, vor fi legate şi în cer, şi oricîte veţi dezlega (*solveritis*, pl.) pe pămînt, vor fi dezlegate şi în cer". În plus, mărturisirea nu îi aparţinea doar lui Petru, ci era răspunsul tuturor apostolilor şi, prin urmare, cuvintele lui Hristos erau adresate tuturor. Şi, deşi porunca „Paşte

Ioan Par. *Pot.* 12 (Leclercq 209-210)

Mat. 18,18 (Vulg.)

Seg. *Mod.* 28-29 (Ladner 39)

In. 21,17 (Vulg.)
Wil. Oc. *Dial.* 3.4.10-11 (Goldast 2:857-858); Wil. Oc. *Imp. et pont.* 6 (*BPIR* 10:460)
Ioan Maur. *Super.* (Mansi 29:521); Iul. Ces. *Disp. Bas.* (Mansi 30:655)
Jac. Vit. *Reg. chr.* 2.9 (Arquillière 268-272); Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.51 (1560:41r)
Wil. Oc. *Pot. pap.* 1.13 (Sikes 1:57); Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.2.B.5 (Stella 175)

(*Pasce*) oile Mele" era adresată numai lui Petru, ea îi conferea acestuia autoritate asupra persoanelor, dar nu şi asupra Bisericii universale şi nici asupra conciliului universal care reprezenta Biserica universală. Pe de altă parte, Hristos nu a încredinţat lui Petru sau tuturor apostolilor, şi cu atît mai puţin urmaşilor lor, întreaga Sa putere, aşa încît, spre exemplu, papa nu avea dreptul de a institui taine ori de a scuti pe cineva de legile lui Dumnezeu, ori de a face minunile pe care le-a făcut Petru.

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.16.16 (Previté-Orton 255); All. *Leg.* (Du Pin 1:668)

1Pt. 5,13
Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.34 (Heidelberg 14:297-298)
Vezi vol. 1, p. 363

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:74-75)

Nicol. Cus. *Conc. cath.* 2.17 (Heidelberg 14:181)

Wil. Oc. *Imp. et pont.* 25 (*BPIR* 10:478)

Deşi identificarea termenilor „petrin" şi „apostolic" şi relaţia lui Petru cu ceilalţi apostoli s-au bucurat pe bună dreptate de un interes major, era totuşi luată în discuţie şi relaţia lui Petru cu Roma, cu alte cuvinte identificarea termenilor „petrin" şi „roman", dar chiar şi identificarea dintre „roman" şi „catolic". Noul Testament nu îl localizează în mod explicit pe Petru la Roma, deşi era larg răspîndită ideea că „Babilonul" din finalul Primei sale Epistole era un cuvînt-cod pentru „Roma". Aşa cum remarcase deja Grigore cel Mare, existau de fapt două scaune ale lui Petru, de vreme ce el fusese la Antiohia înainte de a veni la Roma, ceea ce însemna că avusese rolul de prinţ al apostolilor încă de cînd deţinea funcţia de episcop al Antiohiei şi, prin urmare, primatul său nu era indisolubil legat de Roma. Mai însemna şi faptul că patriarhul Antiohiei putea să pretindă în mod legitim succesiunea lui Petru, deşi Antiohia cedase primatul Romei. Chiar şi pentru cei care făceau deosebirea dintre „Biserica de la Avignon" şi „adevărata Biserică romană", reşedinţa papilor la Avignon de-a lungul celei mai mari părţi a veacului al XIV-lea, cu toate că fusese doar o necesitate temporară, arătase că era posibil să se facă deosebirea între „petrin" şi „roman" şi prin urmare că era greşit să se argumenteze chestiunea primatului pe baza localizării; căci, deşi era „de crezut că acest preasfînt scaun nu poate fi distrus nici măcar ca loc, totuşi, dacă Roma ar cădea, adevărul Bisericii ar rămîne oriunde ar fi primatul şi scaunul lui Petru", chiar dacă acesta ar trebui să fie altundeva.

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 2-II:8v)

Petr. Pal. *Pot. pap.* 1.3.3 (Stella 187)

All. *Pot. eccl.* 1.1 (Du Pin 2:928-929)

Episcopatul lui Petru la Antiohia şi apoi la Roma putea să aibă implicaţii încă şi mai profunde. Petru avea dreptul să aleagă orice dioceză şi să fie episcop oriunde dorea; în schimb, ca primat, el s-a mutat de la o dioceză la alta; „drept urmare, din vremea aceea, două episcopate se reunesc sub sceptrul lui Petru şi al urmaşilor săi, cel al Bisericii universale şi cel al Bisericii romane". De aceea, era absolut necesar să se facă deosebirea între acestea

două. Biserica universală nu putea greşi şi nu putea cădea, însă Biserica Romei – care era de obicei denumită „Biserica apostolică" – nu era decît o parte din cea universală. Păcătoşii erau mădulare ale „Bisericii apostolice" în acest sens, dar nu ale „Bisericii catolice", care era comuniunea sfinţilor. Identificarea dintre „roman" şi „apostolic", al cărei scop era evitarea identificării dintre „roman" şi „catolic", nu a condus în cele mai multe cazuri la ideea că termenul „apostolic" din crezul de la Niceea se referea la Roma; însă a condus la identificarea, chiar şi din partea unui critic, a „apostolilor" cu „cardinalii sfintei Biserici romane". Aşa cum ceilalţi apostoli fuseseră „membrii casei lui Petru", tot astfel cardinalii se aflau acum în relaţie cu papa. Alţi exegeţi se declarau împotriva acestei identificări, afirmînd că episcopii, şi nu cardinalii, erau adevăraţii succesori ai apostolilor.

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:7-9)
Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:35)
Joh. Var. *Ep. card.* (Du Pin 2:861); Aug. Tr. *Pot. coll.* (*KRA* 8:905)
Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:1068-1069)
Gers. *Repl.* (Glorieux 6:39); Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:67)

Însă unii dintre aceşti autori foloseau denumirea „Biserică apostolică" şi într-un alt sens, anume pentru a desemna „Biserica apostolică a primelor veacuri". Cînd, în replică faţă de husiţi, s-a spus că „cinstim Biserica primelor veacuri şi sfînta Biserică romană ca maică şi propovăduitoare a credinţei catolice", acest raport de coordonare a autorităţilor se afla în contrast cu disjuncţia dintre ele, care era caracteristică nu doar husiţilor, ci şi altor mişcări reformatoare, pentru care „opoziţia «bine/rău» era întărită de opoziţia «Biserica veche/Biserica modernă»". Nu exista nici claritate, nici consecvenţă cu privire la momentul în care se încheie epoca acestei Biserici primare. Cei care considerau convertirea împăratului Constantin şi Donaţia acestuia ca reprezentînd căderea Bisericii, bineînţeles că trăgeau linia acolo, în timp ce alţii vorbeau, puţin cam vag, despre „acea sfîntă Biserică a primelor veacuri, care a durat mai mult de două sute de ani şi puţin după epoca lui Constantin şi papa Silvestru, în vremea lui Augustin, Ieronim şi a papei Grigore cel Mare". Cuvîntul de ordine, „Trebuie să luăm exemplu de la Biserica primelor veacuri", cu care începea şi se sfîrşea un comentariu husit pe marginea Apocalipsei, îşi găsea echivalentul într-un comentariu polemic al unui conciliarist antihusit cu privire la „o asemenea mare diferenţă între Biserica primară şi Biserica actuală". Epoca Bisericii primare fusese una în care creştinii erau plini de virtute, cînd Euharistia se afla la loc de mare cinste, cînd în sînul Bisericii se obişnuia o frăţească împărţire a bunurilor, cînd clerul era sfînt, cînd chiar şi copiii cei mici erau buni cunoscători ai Scripturii, cînd

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:1); Gers. *Conc. un. obed.* (Glorieux 6:55)
Apud Eben. *Diar.* 25.vii.1434 (*MC* 1:742)
Vooght (1972) 190
Vezi *supra*, p. 136
Esc. *Gub. conc.* 3 (Hardt 6:180)
All. *Serm.* 12 (1490:Z2v)
Jac. Mis. *Zjev.* 13:11 (*Pram.* 18:541)
Jac. Mis. *Corp.* 7 (Hardt 3:922)
Wil. Oc. *Op. XC. dier.* 11 (Sikes 2:417)
Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:984)
Jac. Mis. *Zjev.* 21:14 (*Pram.* 19:394)

Eben. Or. *Bas.* 3 (*DRTA* 17:25-26); Nicol. Cl. *Ruin. eccl.* (Coville 142)
Joh. Rok. *Utraq.* (Mansi 30:300)
Gabr. Bl. *Can. miss.* 57.0 (Oberman-Courtenay 2:407)
Vall. *Lib. arb.* (*MPPR* 5:999)
Jac. Mis. *Ven. sacr.* pr. (Vooght 388-389); Chel. *Post.* 44 (*Com.* 16:203); Chel. *St. vr.* 1.12 (*Com.* 22:34)

Biserica trăia în unitate şi pace, şi nu în schismă, cînd doctrina şi moravurile străluceau de lumina Duhului Sfînt, cînd fervoarea căinţei autentice făcea inutil recursul la indulgenţe, cînd „cei ce-i urmau pe apostoli” evitau folosirea filozofiei – toate acestea în contrast cu „Biserica modernă, care, dacă nu vrea să cadă în greşeală, trebuie să se asemene prin credinţă şi fapte cu Biserica primară, care era plină de Duhul Sfînt”.

Petr. Pal. *Pot. pap.* 2.2 (Stella 231)

Henr. Oyt. *Scrip.* 1 (*Opettex* 12:25)

Vezi *infra*, p. 135

Vezi *infra*, pp. 367-368

Henr. Oyt. *Scrip.* 1 (*Opettex* 12:37-42)

Vezi *infra*, p. 335

Norma „Bisericii apostolice a primelor veacuri”, căreia toţi îi atribuiau „esenţa desăvîrşirii”, includea principala şi hotărîtoarea componentă a autorităţii supreme, sau chiar unice, a Scripturilor apostolice. Deplina articulare a doctrinei Scripturii, a inspiraţiei şi a infailibilităţii ei s-a încheiat de-abia în perioada Reformei şi mai apoi în teologiile protestante care au derivat din Reformă. Cu toate acestea, lupta pentru apostolicitatea Bisericii în perioada pe care o prezentăm aici a avut în vedere doctrina Scripturii. Teologia a acordat o mai mare atenţie autorităţii Scripturii decît inspiraţiei ei, deşi aceasta din urmă nu a lipsit cîtuşi de puţin din cadrul discuţiilor, precum şi o mai mare atenţie relaţiei dintre (indiscutabila) ineranţă şi (aproape la fel de necontestata) infailibilitate a Bisericii decît detaliilor procesului prin care Duhul Sfînt i-a ferit de greşeală pe autorii biblici, chiar şi în ceea ce priveşte geografia, istoria şi ştiinţa. Atît insistenţa asupra autorităţii Bisericii primare, cît şi metoda de a o recupera cu ajutorul unui atent studiu biblic s-au bucurat de un nou avînt din partea umaniştilor de-a lungul veacului al XV-lea.

Doct. Prag. *Ep.* 6.ii.1413 (Palacký 476)

Hs. *Eccl.* 16.B (Thomson 132-134)

Wyc. *Civ. dom.* 1.44 (*WLW* 4:409-410); Wyc. *Dial.* 32 (*WLW* 5:77); Hs. *Eccl.* 8.F (Thomson 56)

Wyc. *Dial.* 10 (*WLW* 5:19-20); Wyc. *Civ. dom.* 1.44 (*WLW* 4:416-418)

Gers. *Utraq.* (Glorieux 10:55)

Cei care puneau cel mai mare accent pe autoritatea Bisericii primare erau acuzaţi că „doreau să aibă doar Sfînta Scriptură (*solam Scripturam sacram*) drept judecător”, precum şi că „voiau să interpreteze această Scriptură potrivit propriilor idei, fără a le păsa de interpretarea adunării înţelepţilor din sînul Bisericii”. Deşi răspunsul celor acuzaţi reprezenta un efort de a infirma ameninţarea la adresa tradiţiei legate de crezuri şi dogmă care părea să fie implicită în această poziţie, era totuşi destul de limpede că adoptau o poziţie bazată pe o distincţie netă între cuvîntul lui Dumnezeu „doar în Scriptură”, care era unica autoritate ce merita deplină încredere, şi cuvîntul „tuturor sfinţilor, cu excepţia lui Hristos”, fie ei papi ori Părinţi ai Bisericii ori chiar apostoli, în afara Scripturii. Criticii acestei poziţii împărtăşeau opinia susţinătorilor ei că raţiunea umană şi obiceiurile omeneşti trebuiau respinse dacă intrau în conflict cu Scriptura, ceea ce nu

două. Biserica universală nu putea greşi şi nu putea cădea, însă Biserica Romei – care era de obicei denumită „Biserica apostolică" – nu era decît o parte din cea universală. Păcătoşii erau mădulare ale „Bisericii apostolice" în acest sens, dar nu ale „Bisericii catolice", care era comuniunea sfinţilor. Identificarea dintre „roman" şi „apostolic", al cărei scop era evitarea identificării dintre „roman" şi „catolic", nu a condus în cele mai multe cazuri la ideea că termenul „apostolic" din crezul de la Niceea se referea la Roma; însă a condus la identificarea, chiar şi din partea unui critic, a „apostolilor" cu „cardinalii sfintei Biserici romane". Aşa cum ceilalţi apostoli fuseseră „membrii casei lui Petru", tot astfel cardinalii se aflau acum în relaţie cu papa. Alţi exegeţi se declarau împotriva acestei identificări, afirmînd că episcopii, şi nu cardinalii, erau adevăraţii succesori ai apostolilor.

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:7-9)
Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:35)
Joh. Var. *Ep. card.* (Du Pin 2:861); Aug. Tr. *Pot. coll.* (*KRA* 8:905)
Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:1068-1069)
Gers. *Repl.* (Glorieux 6:39); Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:67)

Însă unii dintre aceşti autori foloseau denumirea „Biserică apostolică" şi într-un alt sens, anume pentru a desemna „Biserica apostolică a primelor veacuri". Cînd, în replică faţă de husiţi, s-a spus că „cinstim Biserica primelor veacuri şi sfînta Biserică romană ca maică şi propovăduitoare a credinţei catolice", acest raport de coordonare a autorităţilor se afla în contrast cu disjuncţia dintre ele, care era caracteristică nu doar husiţilor, ci şi altor mişcări reformatoare, pentru care „opoziţia «bine/rău» era întărită de opoziţia «Biserica veche/Biserica modernă»". Nu exista nici claritate, nici consecvenţă cu privire la momentul în care se încheie epoca acestei Biserici primare. Cei care considerau convertirea împăratului Constantin şi Donaţia acestuia ca reprezentînd căderea Bisericii, bineînţeles că trăgeau linia acolo, în timp ce alţii vorbeau, puţin cam vag, despre „acea sfîntă Biserică a primelor veacuri, care a durat mai mult de două sute de ani şi puţin după epoca lui Constantin şi papa Silvestru, în vremea lui Augustin, Ieronim şi a papei Grigore cel Mare". Cuvîntul de ordine, „Trebuie să luăm exemplu de la Biserica primelor veacuri", cu care începea şi se sfîrşea un comentariu husit pe marginea Apocalipsei, îşi găsea echivalentul într-un comentariu polemic al unui conciliarist antihusit cu privire la „o asemenea mare diferenţă între Biserica primară şi Biserica actuală". Epoca Bisericii primare fusese una în care creştinii erau plini de virtute, cînd Euharistia se afla la loc de mare cinste, cînd în sînul Bisericii se obişnuia o frăţească împărţire a bunurilor, cînd clerul era sfînt, cînd chiar şi copiii cei mici erau buni cunoscători ai Scripturii, cînd

Tdrc. Nm. *Mod.* (*QMR* 3:1); Gers. *Conc. un. obed.* (Glorieux 6:55)
Apud Eben. *Diar.* 25.vii.1434 (*MC* 1:742)
Vooght (1972) 190
Vezi *supra*, p. 136
Esc. *Gub. conc.* 3 (Hardt 6:180)
All. *Serm.* 12 (1490:Z2v)
Jac. Mis. *Zjev.* 13:11 (*Pram.* 18:541)
Jac. Mis. *Corp.* 7 (Hardt 3:922)
Wil. Oc. *Op. XC. dier.* 11 (Sikes 2:417)
Henr. Kalt. *Lib. praedic.* (Mansi 29:984)
Jac. Mis. *Zjev.* 21:14 (*Pram.* 19:394)

Biserica trăia în unitate şi pace, şi nu în schismă, cînd doctrina şi moravurile străluceau de lumina Duhului Sfînt, cînd fervoarea căinţei autentice făcea inutil recursul la indulgenţe, cînd „cei ce-i urmau pe apostoli" evitau folosirea filozofiei – toate acestea în contrast cu „Biserica modernă, care, dacă nu vrea să cadă în greşeală, trebuie să se asemene prin credinţă şi fapte cu Biserica primară, care era plină de Duhul Sfînt".

Norma „Bisericii apostolice a primelor veacuri", căreia toţi îi atribuiau „esenţa desăvîrşirii", includea principala şi hotărîtoarea componentă a autorităţii supreme, sau chiar unice, a Scripturilor apostolice. Deplina articulare a doctrinei Scripturii, a inspiraţiei şi a infailibilităţii ei s-a încheiat de-abia în perioada Reformei şi mai apoi în teologiile protestante care au derivat din Reformă. Cu toate acestea, lupta pentru apostolicitatea Bisericii în perioada pe care o prezentăm aici a avut în vedere doctrina Scripturii. Teologia a acordat o mai mare atenţie autorităţii Scripturii decît inspiraţiei ei, deşi aceasta din urmă nu a lipsit cîtuşi de puţin din cadrul discuţiilor, precum şi o mai mare atenţie relaţiei dintre (indiscutabila) ineranţă şi (aproape la fel de necontestata) infailibilitate a Bisericii decît detaliilor procesului prin care Duhul Sfînt i-a ferit de greşeală pe autorii biblici, chiar şi în ceea ce priveşte geografia, istoria şi ştiinţa. Atît insistenţa asupra autorităţii Bisericii primare, cît şi metoda de a o recupera cu ajutorul unui atent studiu biblic s-au bucurat de un nou avînt din partea umaniştilor de-a lungul veacului al XV-lea.

Cei care puneau cel mai mare accent pe autoritatea Bisericii primare erau acuzaţi că „doreau să aibă doar Sfînta Scriptură (*solam Scripturam sacram*) drept judecător", precum şi că „voiau să interpreteze această Scriptură potrivit propriilor idei, fără a le păsa de interpretarea adunării înţelepţilor din sînul Bisericii". Deşi răspunsul celor acuzaţi reprezenta un efort de a infirma ameninţarea la adresa tradiţiei legate de crezuri şi dogmă care părea să fie implicită în această poziţie, era totuşi destul de limpede că adoptau o poziţie bazată pe o distincţie netă între cuvîntul lui Dumnezeu „doar în Scriptură", care era unica autoritate ce merita deplină încredere, şi cuvîntul „tuturor sfinţilor, cu excepţia lui Hristos", fie ei papi ori Părinţi ai Bisericii ori chiar apostoli, în afara Scripturii. Criticii acestei poziţii împărtăşeau opinia susţinătorilor ei că raţiunea umană şi obiceiurile omeneşti trebuiau respinse dacă intrau în conflict cu Scriptura, ceea ce nu

Eben. *Or. Bas.* 3 (*DRTA* 17:25-26); Nicol. Cl. *Ruin. eccl.* (Coville 142)
Joh. Rok. *Utraq.* (Mansi 30:300)
Gabr. Bl. *Can. miss.* 57.O (Oberman-Courtenay 2:407)
Vall. *Lib. arb.* (*MPPR* 5:999)
Jac. Mis. *Ven. sacr. pr.* (Vooght 388-389); Chel. *Post.* 44 (*Com.* 16:203); Chel. *St. vr.* 1.12 (*Com.* 22:34)

Petr. Pal. *Pot. pap.* 2.2 (Stella 231)

Henr. Oyt. *Scrip.* 1 (*Opettex* 12:25)

Vezi *infra*, p. 135

Vezi *infra*, pp. 367-368

Henr. Oyt. *Scrip.* 1 (*Opettex* 12:37-42)

Vezi *infra*, p. 335

Doct. Prag. *Ep.* 6.ii.1413 (Palacký 476)

Hs. *Eccl.* 16.B (Thomson 132-134)

Wyc. *Civ. dom.* 1.44 (*WLW* 4:409-410); Wyc. *Dial.* 32 (*WLW* 5:77); Hs. *Eccl.* 8.F (Thomson 56)

Wyc. *Dial.* 10 (*WLW* 5:19-20); Wyc. *Civ. dom.* 1.44 (*WLW* 4:416-418)

Gers. *Utraq.* (Glorieux 10:55)

era însă același lucru cu afirmarea „dorinței de a urma și a accepta numai Scriptura". Originile acestor discuții se regăseau în veacul al XIV-lea. Duns Scotus afirmase că teologia lui se ocupa doar cu ceea ce se află în Scriptură și cu ceea ce putea fi extras din Scriptură, însă una dintre doctrinele din cea de-a doua categorie era pentru el imaculata concepție a Fecioarei Maria. Ockham fusese mai strict în accentuarea autorității „Sfintei Scripturi și a doctrinei sau afirmării Bisericii universale" în fața autorității papei, precum și a superiorității Scripturii în fața oricărui Părinte al Bisericii, iar uneori chiar și a unicității mărturiei apostolice din paginile Scripturii în comparație cu dreptul canonic și cu toți Părinții Bisericii și cu toate conciliile universale ale Bisericii – într-adevăr în comparație cu „întreaga adunare a muritorilor". Însă propria lui concepție pare să fi fost aceea că „există multe adevăruri catolice care nici nu sînt cuprinse în mod explicit în Sfînta Scriptură și nici nu pot fi deduse numai din conținutul ei". Prin urmare, el a făcut posibil sau chiar imperativ ca veacul al XV-lea să treacă de la cuvîntul lui la cuvîntul lui Dumnezeu din Scriptură, la fel cum făcuse și el în relație cu autoritățile care l-au precedat. Alți autori din secolul al XV-lea vorbeau despre „Sfînta Scriptură" ca fiind „superioară tuturor artelor", creștine sau păgîne, precum și despre necesitatea de a crede orice afirmație din Biblie în temeiul credinței „că întreaga Biblie este adevărată și toată istoria scrisă în ea".

Însă această din urmă afirmație despre credința în Biblie a constituit introducerea într-o cercetare mai amplă, în care principala controversă era dacă „numai acele adevăruri care sînt afirmate în mod explicit în canonul Bibliei sau care pot fi deduse doar din conținutul Bibliei sînt adevăruri catolice și trebuie crezute ca o condiție a mîntuirii" sau dacă existau „multe adevăruri care nu se află în Sfînta Scriptură și nici nu pot fi deduse în mod necesar doar din cuprinsul ei, [dar care] trebuie acceptate ca o condiție a mîntuirii". Ambele concepții cu privire la „tradiția apostolică" ar fi definit-o ca fiind „cea care trebuie acceptată de toți și de la care nici unul dintre credincioși nu trebuie să se abată" și, prin contrast, ar fi definit „tradiția nestatornică a copiilor acestei lumi" ca fiind cea care trebuia respinsă. În plus, ambele concepții susțineau că autoritatea Scripturii consta „în primul și în primul rînd" în stabilirea articolelor de credință. Pe de altă parte, nici una dintre ele nu respingea autoritatea Bisericii și

Gers. *Sens. lit.* (Glorieux 3:334)

Vezi *supra*, pp. 108-109

Vezi *supra*, pp. 98-99

Wil. Oc. *Jn.* 15 (Sikes 3:72)

Wil. Oc. *Corp.* (Birch 446-450)

Wil. Oc. *Brev.* 1.8 (*MGH Sch* 8:48-49); Wil. Oc. *Dial.* 3.3.4-5 (Goldast 2:821-823)

Wil. Oc. *Imp. et pont.* 1 (*BPIR* 10:455)

Wil. Oc. *Dial.* 1.2.2 (Goldast 2:412)

Gers. *Appell.* (Glorieux 6:285)

Tom. Kemp. *Doct. juv.* 1 (Pohl 4:181-182)

Joh. Brev. *Tract.* 1.1 (Du Pin 1:812)

Joh. Brev. *Tract.* 1.3 (Du Pin 1:829-830)

Seg. *Prop. sec.* ap. Seg. *Hist. conc. Bas.* 17.11 (*MC* 3:579)

Gers. *Nupt.* (Glorieux 6:196)

Gers. *Ex. doct.* 2.1 (Glorieux 9:465); Gers. *Ver. cred.* (Glorieux 6:186)

nici nu proclama o doctrină bazată pe principiul „numai Scriptura", aşa cum se considera că fac anumiţi eretici. Controversa dintre cele două viziuni era dacă Biserica, prin exercitarea acestei autorităţi doctrinare, avea dreptul să promulge ca doctrine apostolice chiar şi anumite credinţe care nu erau întemeiate în mod explicit pe ceea ce era „scris în Biblie" sau pe ceea ce era „dedus doar din aceasta printr-o concluzie evidentă", dar care se părea că „au ajuns la noi, prin transmiterea succesivă a apostolilor şi a altora, ca echivalent al Scripturii canonice" în ceea ce priveşte autoritatea şi autenticitatea apostolică.

Gers. *Vit. spir.* 2 (Glorieux 3:137-138)

Susţinătorii celei de-a doua definiţii a tradiţiei apostolice nu se pronunţau de regulă în favoarea valabilităţii unor revelaţii noi, ulterioare, pentru Biserică sau papă, ci în favoarea unui canal secundar de revelaţie apostolică prin care părţi din mesajul originar fuseseră transmise pe alte căi decît Scriptura. Potrivit unui autor din veacul al XIV-lea, „toate instituţiile doctrinare ale sfintei Biserici derivă fie din Scripturile ambelor Testamente, ...fie din tradiţia apostolică sau din hotărîrile Părinţilor şi ale sfintelor concilii, sau din acceptarea unui obicei înţelept". Acest „fie/fie" (*vel/vel*) părea să presupună faptul că exista o „tradiţie apostolică" ce nu consta doar dintr-o metodă valabilă de interpretare a Scripturii şi de extragere a ceea ce era implicit în aceasta, ci era o sursă independentă conţinînd învăţături apostolice autentice inaccesibile sub altă formă. De aceea, atunci cînd acelaşi autor adresa îndemnul: „Să înţelegem Evanghelia lui Hristos, fraţii mei, aşa cum sfînta Biserică romană, mireasa Lui, o înţelege şi o mărturiseşte", el părea să spună faptul că Biserica avea acces la această a doua sursă, deşi este posibil să nu fi dorit să spună altceva decît că Biserica catolică era singura în măsură să interpreteze în mod just Scriptura apostolică, afirmaţie cu care orice teolog ortodox ar fi fost de acord. Dovada patristică preferată în favoarea existenţei unei tradiţii apostolice în afara Scripturii venea din tratatul lui Vasile *Despre Duhul Sfînt*, care susţinuse existenţa unei învăţături „nescrise" ce dovedea doctrina dumnezeirii Duhului Sfînt. Includerea argumentului lui Vasile în colecţia lui Graţian, unde servea la validarea dreptului canonic extrascriptural, l-a făcut disponibil şi exponenţilor tradiţiei doctrinare extrascripturale.

Alv. Pel. *Planc. eccl.* 1.63 (1560:77r)

Alv. Pel. *Ep.* 11.30 (Meneghin 88)

Vas. *Spir.* 27.66 (*SC* 17b:478-482)

Corp. Jur. Can.: *Decr. Grat.* 1.11.5 (Friedberg 1:24)

Henr. Oyt. *Ver. cath.* 3 (*Opettex* 16:12-13)

Însă afirmaţiei, „Priviţi cît de multe doctrine mîntuitoare au fost adăugate... pe care Sfînta Scriptură nu le conţine", susţinătorii celeilalte concepţii asupra tradiţiei

Gers. *Ex. doct.* 2.1 (Glorieux 9:465)

îi replicau: „Le conţine, în funcţie de gradele adevărului catolic". Aceste „grade ale adevărului catolic" includeau nu doar ceea ce se afirma în mod explicit în Scripturi, ci şi ceea ce trebuia „dedus din acestea, printr-un raţionament clar", chiar dacă era posibil să nu fie exprimat în mod explicit. Iar în ceea ce priveşte pretenţiile legate de existenţa tradiţiei nonscripturale şi a revelaţiei extrascripturale, acestea nu aveau valoare de normă pentru Biserică în ansamblul ei, dacă nu erau validate „fie de o minune, fie de Sfînta Scriptură şi mai ales de către Biserică".

Gers. *Ver. cred.* (Glorieux 6:181-184)

Procedura potrivită pentru oricine din cadrul Bisericii era să se îndrepte „prin Biserică înspre Scriptură şi înspre înţelegerea ei..., nu prin autoritatea Scripturii către Biserică". Prerogativele „legării" şi „dezlegării" acordate lui Petru şi, prin el, Bisericii priveau nu doar absolvirea de păcate, ci şi faptul de a hotărî care cărţi aparţineau canonului şi care nu. În felul acesta, însăşi Scriptura, a cărei „unică" autoritate era susţinută cu tărie împotriva celei a Bisericii, depindea de Biserică pentru a fi autentificată. Orice Scriptură cu astfel de autentificare putea pretinde inspiraţie din partea Duhului Sfînt şi prin urmare autoritate pe măsură. Atunci cînd l-a ispitit pe Hristos, Satan a invocat autoritatea Scripturii, interpretînd-o însă fals şi demonstrînd astfel nevoia de a păstra acea interpretare a Scripturii propovăduită de Biserică în mod public şi universal. În sensul acesta, autoritatea apostolică ţinea atît de Scriptură, cît şi de tradiţia Bisericii, de vreme ce nici un adevăr catolic nu era complet „în afara" Scripturii. Şi astfel dacă, pentru a rezolva schisma, se reunea un conciliu „fidel amîndurora", un astfel de conciliu putea pretinde că deţine autoritate apostolică în interpretarea Scripturii.

Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 1-II:7r-7v)
Mat. 16,18-19

Aeg. Carl. *Pun.* (Mansi 29:923)
Joh. Rag. *apud* Laur. Reich. *Diurn.* 11.ii.1433 (*MC* 1:308); Henr. Oyt. *Scrip.* 1 (*Opettex* 12:23)

Robt. Bas. *Form. praedic.* 26 (Charland 264-265)

Mat. 4,6

Joh. Pal. *Civ. dom.* (Mansi 29:1111)

Henr. Oyt. *Ver. cath.* 3 (*Opettex* 16:24)

Gers. *Auct. conc.* 7.1 (Glorieux 6:118)

Cei care împărtăşeau această concepţie mai conservatoare asupra tradiţiei văzută ca o interpretare plină de autoritate a Scripturii mai curînd decît ca o dezvoltare continuă a revelaţiei scripturale erau totuşi obligaţi să apere nu doar mariologia care se cristaliza în epoca respectivă şi care mergea neîndoielnic dincolo de Scriptură, ci şi o tradiţie care nu părea să completeze autoritatea Scripturii, ci să se opună autorităţii ei, de fapt a lui Hristos însuşi: refuzul împărtăşirii laicilor din sfîntul potir. Unor teologi precum Toma de Aquino şi Iacob de Viterbo li se păruse evident că actul instituit de Hristos a făcut necesară folosirea atît a pîinii, cît şi a vinului pentru desăvîrşirea Tainei. Acuzaţia că administrarea Euharistiei sub o

Vezi *infra*, pp. 67-68

Jac. Vit. *Quodlib.* 3.26 (Ypma 3:277-278)

singură specie[1] distruge desăvîrşirea Tainei a devenit o problemă serioasă atunci cînd Jan Hus, cu cîteva luni înainte să moară, a îndemnat în cele din urmă ca „împărtăşirea sub ambele specii" să fie reluată, iar norma să fie „nu obiceiul, ci exemplul lui Hristos". Sub conducerea „celui de-al doilea întemeietor al mişcării husite", Jakoubek ze Stříbra, pe care criticii îl considerau pe bună dreptate ca fiind „primul care a încălcat practica universală a Bisericii", adică împărtăşirea sub o singură specie, husiţii s-au străduit să dovedească faptul că „primirea sfintei Euharistii sub ambele specii, adică pîine şi vin, este de mare valoare şi ajutor spre mîntuire, este necesară pentru toţi credincioşii şi a fost poruncită de Domnul şi Mîntuitorul nostru". Hristos însuşi era „omul oarecare" din Evanghelie care a pregătit o cină la care a invitat oaspeţi; prin urmare, cei care i-au acceptat invitaţia au fost obligaţi să primească cina aşa cum a instituit-o el, sub ambele specii.

Hs. *Ep.* 95 (*Pram.* 14:215)
Hs. *Ep.* 141 (*Pram.* 14:294-295)
Bartoš (1925) 9
Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:761); Nicol. Cus. *Ep.* 7 (Faber 2-I:19)
Joh. Rok. *Utraq.* (Mansi 30:269)
Lc. 14,16 (Vulg.)
Jac. Mis. *Salv.* (Ryba 116)

Împărtăşirea sub o singură specie „ridica tradiţia şi obiceiul prelaţilor moderni deasupra tradiţiei apostolice şi evanghelice" şi deasupra „tradiţiilor evanghelice instituite de însuşi Domnul Iisus". Dacă Hristos interzisese ucenicilor săi „să strice una dintre aceste porunci, foarte mici", cît de strict trebuia Biserica să-i respecte poruncile legate de această Taină şi să nu le strice în temeiul vreunei tradiţii omeneşti. Biserica nu primise de la Hristos puterea de a-I anula ori modifica hotărîrile. Susţinătorii împărtăşirii sub o singură specie erau de acord cu faptul că problema fundamentală era autoritatea Bisericii. De vreme ce Biserica era trupul lui Hristos şi era călăuzită de Duhul Său, ea avea dreptul să schimbe modul de administrare a Tainei Sale, tot aşa cum avea dreptul să revină la forma iniţială, ceea ce a şi făcut pînă la urmă, deşi numai temporar, prin *Acordurile* Conciliului de la Basel. Chiar şi atunci cînd nu exista nici o mărturie în textul Scripturii care să susţină o schimbare precum neîmpărtăşirea din potir, practica şi tradiţia Bisericii au constituit argumente suficiente care să justifice schimbarea. Atunci cînd împărtăşirea sub ambele specii fusese practicată de Biserică, primirea sub o singură specie era greşită; acum cînd Biserica

Jac. Mis. *Utraq.* 1.28 (Hardt 3:487)
Jac. Mis. *Utraq.* 2.6 (Hardt 3:540)
Mat. 5,19
Nicol. Dr. *Utraq.* 1 (Hardt 3:594)
Civ. Prag. *Ep. xi.* 1431 *apud* Joh. Rag. *Boh.* 80 (*MC* 1:164)
Joh. Rag. *apud* Laur. Reich. *Diurn.* 3.iv.1433 (*MC* 1:337); Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:862)
Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 2-II:7v)
Gers. *Serm.* 241 (Glorieux 5:477)

1. Practica Bisericii romano-catolice, iniţiată în Evul Mediu, de a împărtăşi doar cu un singur element euharistic, pîinea, avea ca argument dorinţa de a preîntîmpina eventuale vărsări ale potirului în timpul împărtăşirii credincioşilor (n. trad.).

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:834)
Seg. *Utraq. apud* Seg. *Hist. conc. Bas.* 12.29 (*MC* 2:1085-1086)

recomanda doar o singură specie, practica iniţială era greşită. Căci faptul indiscutabil al instituirii Euharistiei de către Hristos sub ambele specii nu constituia un „precept" în sensul strict, a cărui nerespectare să implice vinovăţia şi osînda. „Precept" în această accepţiune a termenului însemna porunca de a celebra şi de a oferi jertfa liturgică, ce trebuia să fie atît sub forma pîinii, cît şi a vinului, însă aceasta îi avea în vedere doar pe cei care oficiau celebrarea şi jertfa, cu alte cuvinte, pe preoţi.

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:824-825)

Fapte 2,42

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:743)
CConst. (1414-1418) *Act.* 13 (Alberigo-Jedin 418-419)

În ciuda unei încercări de a dovedi, pornind de la referirile din Noul Testament privind „împărtăşirea prin frîngerea pîinii", pusă în legătură cu „doctrina apostolilor", faptul că împărtăşirea numai sub forma pîinii reprezentase „o practică apostolică şi a Bisericii primelor veacuri", chiar şi Conciliul de la Constanz recunoscuse deja că cei credincioşi primiseră împărtăşania sub ambele specii în primele veacuri creştine, iar preocuparea principală era să se explice acea practică şi să se justifice schimbarea ulterioară. Unii au sugerat că împărtăşirea sub ambele specii în Biserica primară se bazase pe o interpretare mult prea literală a unor afirmaţii precum cea a lui Hristos: „Dacă nu veţi mînca trupul Fiului Omului şi nu veţi bea sîngele Lui, nu veţi avea viaţă în voi", care i-a făcut pe „mulţi să greşească prin împărtăşirea sub ambele specii". Practica din primele veacuri creştine, în special vieţile pustnicilor care trăiseră ani de zile fără să primească Sfînta Împărtăşanie, dovedea că Biserica primară nu a considerat aceste afirmaţii ale lui Hristos ca precepte care trebuie urmate. Totuşi, trebuia pusă întrebarea, „Ce a determinat Biserica mai recentă să schimbe practica originară?", la care chiar şi un susţinător al împărtăşirii sub o singură specie răspundea că acest lucru se întîmplase fiindcă „evlavia s-a împuţinat odată cu sporirea răului" în Biserică. Cînd iubirea Bisericii a fost fierbinte, credincioșii se împărtăşeau des şi se împărtăşeau sub ambele specii; cînd a fost doar caldă, aceștia primeau împărtășania mai rar şi o primeau prin înmuierea pîinii în vin; iar acum, că era doar călduţă, se împărtăşeau încă și mai rar și se împărtăşeau sub o singură specie. Astfel „practica era pe măsura iubirii Bisericii".

In. 6,53
Andr. Brd. *Utraq.* 5 (Hardt 3:405)

Seg. *Utraq. apud* Seg. *Hist. conc. Bas.* 12.37 (*MC* 2:1103-1104)

Andr. Brd. *apud* Jac. Mis. *Utraq.* 2.18 (Hardt 3:556)

Nicol. Cus. *Ep.* 3 (Faber 2-II: 10v; 13r)

Însă susţinătorii reinstituirii împărtășaniei din potir insistau că dacă ambele specii reprezentaseră norma în Biserica primară, aşa cum admitea Conciliul de la Constanz, atunci trebuia să fie la fel şi acum. Iar în ceea ce priveşte argumentul potrivit căruia eretici din primele

Nicol. Dr. *Utraq.* 2 (Hardt 3:599)

veacuri creştine, precum Nestorie şi Pelagius se împărtăşiseră sub ambele specii, răspunsul, întemeiat pe concepţia augustiniană, era că „într-o vreme, cei care mîncau trupul lui Hristos sub forma pîinii şi nu îi beau sîngele sub forma vinului erau bănuiţi de erezie maniheistă". Biserica primară a fost mai puternică şi a respectat folosirea ambelor specii; de aceea, „se cuvenea ca în chestiunile de credinţă să fie urmată Biserica primelor veacuri". În administrarea Tainei fiecare preot trebuia să urmeze modelul Bisericii primare, însă cei care negau împărtăşirea din potir a laicilor îi considerau de fapt eretici pe cei care se străduiau să imite „ceea ce sfinţii apostoli ai Domnului nostru Iisus Hristos au crezut şi au propovăduit". Prin urmare, disputa se reducea în principal la două definiţii divergente referitoare la ceea ce făcea ca Biserica să fie „apostolică". Aşa cum rezuma foarte bine poziţia husiţilor un adversar al acestora, „voi spuneţi că în primul rînd trebuie să respectăm porunca lui Hristos şi de-abia apoi pe aceea a Bisericii", în timp ce pentru el şi pentru cei care îi împărtăşeau opiniile o astfel de disociere era de neconceput. Biserica era cu adevărat apostolică datorită descendenţei sale neîndoielnice din apostoli şi fidelităţii ei de nestrămutat faţă de adevărul apostolic.

Andr. Brd. *Utraq.* 6 (Hardt 3:405)
Leon M. *Ep.* 43.5 (*PL* 54:279)
Jac. Mis. *Salv.* (Ryba 134-136)
Jac. Mis. *Utraq.* 2.1;1.36 (Hardt 3:530; 502)
Joh. Rok. *Utraq.* (Mansi 30:300)
Nicol. Dr. *Utraq.* 3 (Mansi 3:601)
Civ. Prag. *Ep.* xi. 1431 ap. Joh. Rag. *Boh.* 80 (*MC* 1:167)
Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 2-II:6v)
Gers. *Ver. cred.* (Glorieux 6:182); Gers. *Vit. spir.* 2 (Glorieux 3:138)

Formularea clasică a acestei din urmă definiţii a apostolicităţii Bisericii şi a relaţiei ei cu Scriptura apostolică o constituia afirmaţia frecvent citată a lui Augustin: „În ceea ce mă priveşte, nu aş crede Evanghelia decît determinat de autoritatea Bisericii catolice". Ea apărea, spre exemplu, la începutul lucrării lui Gabriel Biel, *În apărarea ascultării apostolice*, ca dovadă a faptului că „adevărul pe care sfînta maică Biserica îl defineşte sau îl acceptă drept catolic trebuie crezut cu aceeaşi veneraţie ca şi cînd ar fi exprimat în Sfînta Scriptură". Formularea putea fi, de asemenea, folosită pentru a demonstra că fără autoritatea Bisericii creştinii nu puteau avea încredere nici măcar în adevărurile Scripturii. Criticii hegemoniei papale invocau această formulare pentru a respinge identificarea Romei cu Biserica universală, dar şi apărătorii infailibilităţii papale şi cei ai supremaţiei conciliare o foloseau pentru a-şi argumenta poziţia. În disputa pe tema împărtăşirii sub ambele specii, atît apărătorii unei singure specii, cît şi cei ai ambelor specii susţineau că se bazează pe principiul lui Augustin. Cel mai adesea acest principiu îşi afla utilitatea în problema canonului, în opoziţie faţă de ideea „numai Scriptura", spre a dovedi că Biserica era cea

Vezi vol 1, p. 313
Aug. *Ep. fund.* 5 (*CSEL* 25:197)
Gabr. Bl. *Obed. apost.* 1 (Oberman-Zerfoss 74-76)
Henr. Oyt. *Ver. cath.* (*Opettex* 16:11-12)
All. *Reg.* (Du Pin 1:692); All. *Leg.* (Du Pin 1:666); Seg. *Mod.* 77 (Ladner 60)
Guid. Terr. *Infall.* (*Opettex* 2:17-18)
Iul. Ces. *Disp. Bas.* (Mansi 30:661); Joh. Rag. *Auct. conc.* 5 (*DRTA* 15:217)
Andr. Brd. *Utraq.* 13 (Hardt 3:413); Joh. Rok. ap. Laur. Reich. *Diurn.* 10.iii.1433 (*MC* 1:322)
Nicol. Cus. *Ep.* 2 (Faber 1-II:7v)

Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:784; 855)
Andr. Brd. *Orig. Hs.* (*FSA* 6:345-346); Joh. Rag. *Utraq.* (Mansi 29:713-714)

care hotărîse conţinutul Scripturii care era invocată acum împotriva ei. Pasul logic care urma după stabilirea canonului era să se vadă în această formulare augustiniană şi autorizarea ca Biserica să hotărască interpretarea corectă a Scripturii.

Aceste versiuni ale axiomei augustiniene şi-au găsit toate ecoul în gîndirea lui Jean Gerson, care a reuşit, în referirile făcute de-a lungul primului sfert din veacul al XV-lea, să atingă practic toate variaţiunile pe tema apostolicităţii de care ne-am ocupat aici. În 1402, el cita axioma pentru a dovedi cît de mare fusese autoritatea Bisericii primare în comparaţie cu cea a papei, sau a conciliului, sau a Bisericii din epoca sa. În 1409, Gerson cita aceeaşi axiomă spre a dovedi că ultimul cuvînt în toate chestiunile legate de credinţă sau de practică îl avea Biserica. În 1413-1414, folosea axioma spre a respinge dreptul arbitrar al interpretării particulare a Scripturii. În 1416, o folosea pentru a argumenta interdependenţa dintre Biserică şi Scriptură, nici una dintre ele neputînd fi credibilă în lipsa celeilalte. În 1417 îi servea la validarea autorităţii Bisericii de a face deosebirea între acele cărţi ale Noului Testament care erau autentic apostolice şi cele care nu erau, precum şi la îndemnarea teologilor de a-şi subordona opiniile personale doctrinei publice a Bisericii. Iar în 1423, descoperea în ea o parafrază a promisiunii lui Hristos de a fi împreună cu Biserica Sa, care deţinea aşadar „o autoritate egală" cu cea a Evangheliei. Însă pînă în primul sfert al veacului al XVI-lea avea să se cristalizeze o nouă perspectivă asupra Evangheliei, şi, prin urmare, asupra Bisericii, şi implicit a apostolicităţii, care avea să determine redefinirea tuturor acestora – şi în cele din urmă a înseşi doctrinei creştine.

Gers. *Vit. spir.* 2 (Glorieux 3:139)
Gers. *Aufer.* 12 (Glorieux 3:302)
Gers. *Sens. lit.* (Glorieux 3:335)
Gers. *Ver. cred.* (Glorieux 6:182)
Gers. *Utraq.* (Glorieux 10:58)
Gers. *Utraq.* (Glorieux 10,67)
Mat. 28,20
Gers. *Ex. doct.* 1.1 (Glorieux 9:459)

3 Evanghelia ca tezaur al Bisericii

Cele două fenomene ale veacurilor al XIV-lea şi al XV-lea descrise în capitolele precedente – pluralismul doctrinei medievale tîrzii şi nevoia de reformare a Bisericii – aveau să se reunească în viaţa şi învăţătura lui Martin Luther şi în Reformă. De la Augustin încoace odiseea spirituală a unui singur om nu se mai identificase cu imperativele spirituale ale creştinătăţii apusene aşa cum se întîmpla

Luth. *Pr. op. lat.* (*WA* 54:180)

acum. Nu fusese „dorinţa ori intenţia lui" să-şi ridice propriile preocupări teologice la rang de chestiuni doctrinare care să afecteze întreaga Biserică, nutrind mult timp convingerea că ceea ce „descoperise" el teologii cei mai

Luth. *Latom.* (*WA* 8:45)

buni ai Bisericii trebuie să fi ştiut dintotdeauna. Înţelegerea, în cele din urmă, a faptului că lucrurile nu stăteau deloc aşa a adus teologia sa în dezbaterea publică a Bisericii, atît prin condamnarea învăţăturilor lui Luther, cît şi prin includerea acestora în mărturisiri de credinţă oficiale, în timpul vieţii sale precum şi după aceea. Ideile tînărului Luther au fost cele care au declanşat Reforma, şi tocmai din acest motiv cei mai mulţi cercetători ai Reformei şi-au concentrat atenţia asupra lui atunci cînd „au răsturnat ordinea bine stabilită şi au interpretat crezurile şi confesiunile Reformei în lumina învăţăturii reformatorilor, în loc să adapteze credinţa dinamică a Reformei

Pauck (1961) 334

la doctrinele crezurilor". Totuşi, ceea ce ne interesează pe noi în această istorie a doctrinei Bisericii este „doctrina publică" a Reformei lui Luther : formulată în parte de către Luther însuşi, împreună cu colegul său Philip Melanchthon şi în parte de către generaţia confesională de luterani care i-au urmat în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, dar exprimată parţial şi de alţi protestanţi, precum Jean Calvin şi Heinrich Bullinger, care împărţeau cu Luther multe (deşi nu toate) dintre accentele doctrinare descrise aici.

În centrul doctrinei Bisericii care a rezultat din Reforma lui Luther se afla axioma enunţată de el în 1517 : „Adevărata

Luth. *Disp. indulg.* 62 (*WA* 1:236)

Cont. *Just.* (*CCath* 7:29-30)

comoară a Bisericii este preasfînta Evanghelie a slavei şi harului lui Dumnezeu". Aşa cum era formulată, axioma consona cu limbajul teologilor din Răsărit şi din Apus de-a lungul secolelor, şi nici unul dintre ei nu s-ar fi îndoit de aceasta. Şi totuşi, toţi termenii decisivi din această axiomă – cuvinte precum „Biserică", „evanghelie" şi „har" – au ajuns să însemne în secolul al XVI-lea ceva ce mulţi dintre aceşti teologi nu ar fi putut recunoaşte sau accepta. Luther însuşi admitea acest lucru atunci cînd, explicînd-o, observa că „Evanghelia lui Dumnezeu [aşa cum ajunsese să o înţeleagă el] este ceva ce nu e foarte bine cunoscut unei mari părţi a Bisericii" şi ceva ce el nu aflase de la teologii scolastici. De aceea, susţinătorii lui preferau să fie numiţi „evanghelici" chiar dacă precizau că „astăzi sînt numiţi «luterani» cei care au Evanghelia lui Hristos". Componentele „Evangheliei slavei şi harului lui Dumnezeu", despre care vorbea, şi motivele pentru care numai aceasta era pentru el „adevărata comoară a Bisericii" l-au făcut pe Luther un reformator al Bisericii şi al dogmei şi au făcut ca Reforma lui să reprezinte un capitol important în istoria doctrinei creştine.

Luth. *Res. disp. indulg.* 62 (*WA* 1:616)

Luth. *Res. Lips.* (*WA* 2:414)
Buc. *Caen.* (Strasbourg 1:23)
Bgn. *Conjug. episc.* (1525:B6r; G1r); Henr.VIII. *Coerc. Luth.* (1523:A4v-B1r)

Justiţie divină şi dreptate umană[1]

Contextul imediat al afirmaţiilor lui Luther, mai precis motivaţia atît pentru propria sa luptă religioasă, cît şi pentru atacul teologic pe care l-a lansat asupra situaţiei din sînul Bisericii, nu l-au constituit totuşi nici una dintre evoluţiile prezentate în capitolele precedente, nici pluralismul doctrinar şi nici ecleziologia ca atare, ci „eşecul spovedaniei", fie ca răspuns la propria lui căutare a certitudinii, fie ca taină a Bisericii. „Fără [pocăinţă] nici una dintre taine nu le este de nici un folos păcătoşilor", spusese un teolog din veacul al XII-lea; în schimb, aşa cum observase un teolog din veacul al XV-lea, nici una dintre taine nu era mai vulnerabilă în faţa îndoielilor privind preoţia şi validitatea sacramentală, care erau consecinţa inevitabilă a schismei şi a decăderii morale a Bisericii.

Bainton (1950) 54

Vezi vol. 3, p. 230

Vezi *supra*, p. 139

1. În original, *Divine Justice and Human Righteousness*. Autorul foloseşte cei doi termeni *justice* şi *righteousness* pentru a delimita cele două tipuri de dreptate: dreptatea lui Dumnezeu este obiectivă, universală, pe cînd cea a omului e o îndreptăţire subiectivă înaintea Lui (n. trad.).

Totuşi, acum se punea nu atît problema stării morale a preotului, cît mai ales a penitentului.

CTrid. (1545-1563) *Decr.* 14.5 (Alberigo-Jedin 707); Grop. *Enchir.* 2 (1547:117r-117v); Grop. *Cap. inst.* (1549:F6v-F7r)

Aşa cum sugerează textele din veacul al XVI-lea, punctul de răscruce în istoria medievală a doctrinei pocăinţei l-a reprezentat hotărîrea celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran, din 1215: „Toţi credincioşii de ambele sexe care au împlinit vîrsta maturităţii de gîndire trebuie să-şi mărturisească cu credinţă, personal, păcatele în faţa propriului duhovnic cel puţin o dată pe an, şi trebuie să se străduiască să împlinească după puteri canonul impus". Această hotărîre a fost inclusă în dreptul canonic şi a contribuit la modelarea predicii şi a evlaviei de-a lungul Evului Mediu tîrziu (ca şi a unor opere literare precum *Povestirea vînzătorului de iertăciuni* a lui Geoffrey Chaucer şi *Passus V* din poemul lui William Langland, *Plugarul Piers*, oricare ar fi fost statutul „iertăciunii" în această scenă). Aşa cum a evoluat în practica pastorală a Bisericii şi în reflectarea doctrinară a acestei practici, taina pocăinţei, numită adesea simplu „spovedanie", ajunsese să pună accentul pe pregătirea şi atitudinea penitentului aflat în faţa tribunalului justiţiei divine. Cuvîntul „Pocăiţi-vă" (Μετανοειτε), cu care, potrivit Evangheliilor, şi-a început Iisus propovăduirea, a fost tradus prin „Faceţi penitenţă" (*Penitentiam agite*). Duns Scotus şi discipolii lui recunoşteau că ceea ce făcea ca o astfel de „pocăinţă" să fie o taină nu era pocăinţa păcătosului, înţeleasă fie ca sentiment penitenţial al căinţei, fie ca act al spovedaniei şi satisfacţiei, ci iertarea divină pronunţată de către preot. Căci trebuia să existe siguranţa că Dumnezeu este cel care acordă iertarea. Un corolar al acestei garanţii era recunoaşterea faptului că preotul nu putea cunoaşte judecata lui Dumnezeu cu privire la pocăinţa potrivită pentru un păcat anume. Şi nici nu putea cunoaşte, pe de altă parte, dacă pocăinţa şi spovedania penitentului sînt sincere; prin urmare, penitentul „nu avea o conştiinţă sau un simţ" nici măcar legat de fiecare păcat de moarte, după cum dovedeau rugăciunea lui David, „De cele ascunse ale mele curăţeşte-mă", şi mărturisirea lui Solomon, „Omul nu ştie dacă este vrednic de iubire ori de ură".

CLater. (1215) *Const.* 21 (Alberigo-Jedin 245) *Corp. Jur. Can.: Decr. Greg.IX.* 5.38.12 (Friedberg 2:887)

Mat. 4,17 (Vulg.)

Dns. Scot. *Ox.* 4.16.1.7 (Wadding 18:421) Gabr. Bl. *Can. miss.* 2.G (Oberman-Courtenay 1:20-21)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 26.F (Oberman-Courtenay 1:244)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 8.A; 85.P (Oberman-Courtenay 1:58-59; 4:111)

Ps. 18,13 (Vulg.)

Ecl. 9,1 (Vulg.) Bart. Pis. *Quad.* 2 (1498:A6v)

În faţa unui Dumnezeu căruia i se deschideau toate inimile, căruia îi erau cunoscute toate dorinţele şi căruia nu i se ascundea nici o taină, păcătosul se căia şi se spovedea „nu atît pentru ca [Dumnezeu] să-şi schimbe judecata drept răspuns la rugăciunea noastră, ci pentru ca, prin rugăciunea noastră, să putem dobîndi starea potrivită şi

Gabr. Bl. *Can. miss.* 31.C (Oberman-Courtenay 1:315)

să fim făcuţi vrednici de a primi ceea ce cerem". Căci, atunci cînd Dumnezeu ierta păcatele, aceasta nu indica o schimbare în ceea ce-L priveşte pe Dumnezeu, ci în ceea ce-l priveşte pe omul păcătos. Dumnezeu putea, desigur,

Vezi *supra*, pp. 85-86

prin „voinţa Sa absolută", să ierte păcatele fără pocăinţa sau rugăciunea omului; însă El hotărîse ca „nimeni să nu poată fi iubit şi vrednic în ochii lui Dumnezeu de a primi viaţă veşnică fără a avea insuflată în suflet o anumită

Gabr. Bl. *Sent.* 1.17.1.2.2.D (Werbeck-Hofmann 1:416)

calitate, şi anume iubirea ori harul". Aşa cum relevă polemica împotriva „pelagienilor moderni" din veacurile al XIV-lea şi al XV-lea, o astfel de accentuare a calităţii insuflate a iubirii sau harului în sufletul păcătosului ca presupoziţie indispensabilă spre a fi acceptat de Dumnezeu avea nevoie să fie apărată împotriva acuzaţiei că era o recădere în „eroarea lui Pelagius, care a susţinut că Dumnezeu trebuie în mod necesar să dea viaţă veşnică aceluia care săvîrşeşte o faptă bună din punct de vedere moral, şi că necesitatea nu stă în harul său, ci [în

Gabr. Bl. *Sent.* 1.17.1.2.3.F (Werbeck-Hofmann 1:417)

dreptatea sa], aşa încît dacă nu o acordă, ar fi nedrept". Dumnezeu nu se supune nici unei autorităţi superioare, nici măcar propriei Sale dreptăţi, căci „voinţa sa absolută" este suverană. Totuşi el poate, prin „voinţa Sa ordonată", să facă un legămînt prin care să promită că „nu le va refuza harul acelor păcătoşi care au făcut tot ce le stătea

Oberman (1971) 119-141

în putere să facă".

Voinţa ordonată a lui Dumnezeu era cea care stabilise taina pocăinţei, împreună cu toate celelalte Taine. Prin hotărîrea legămîntului său sacramental, Dumnezeu cerea ca păcătosul să nu poată deveni acceptabil în faţa justiţiei

Ast. *Can. paen.* (Schmitz 1:800)

divine fără mărturisirea păcatelor sale, potrivit cuvintelor

Ps. 101,4 (Vulg.)

psalmului, „Intraţi pe porţile Lui prin mărturisire". În ciuda accentului pus pe obiectivitatea absolvirii de păcate ca esenţă a tainei, subiectivitatea penitentului era, pe baza voinţei ordonate a lui Dumnezeu, decisivă pentru fiecare dintre cele trei componente ale tainei: căinţa, spovedania şi satisfacţia. John Fisher, care aproape un deceniu mai tîrziu avea să devină purtător de cuvînt al adversarilor lui Luther, publica în 1508 o predică pe mar-

Fish. *Pen. Ps.* 1 (1508:A5r)

ginea psalmilor de pocăinţă. În această predică Fisher

Fish. *Pen. Ps.* 2 (1508:C6r)
Fish. *Unic. Magd.* (1519);
Caj. *Nov. Test.* 12.2 (1530:M3r-M4v)
In. 8,3-11

punea în antiteză „pocăinţa folositoare" a lui David şi a Mariei Magdalena (pe care o identifica drept „femeia prinsă în adulter" din pericopa evanghelică) cu pocăinţa lui Iuda, a cărui sinucidere era văzută ca o „satisfacţie amară şi ruşinoasă" care nu i-a fost de nici un folos, „fiindcă el şi-a

Fish. *Pen. Ps.* 4 (1508:H1r)

dorit să spere, dar şi şi-a pierdut nădejdea în iertare". Temeiul

pocăinţei era, la cei care tocmai începuseră să ducă o viaţă creştină, „teama de pedeapsă, care ia naştere din iubirea de sine", însă la cei care înaintaseră pe această cale era „iubire de Dumnezeu şi de dreptate", care devenea „o aversiune faţă de păcat mai mult fiindcă este împotriva lui Dumnezeu şi a dreptăţii decît fiindcă este o cauză a pedepsei". Din perspectivă pastorală, dar şi teologică, această idee ridica totuşi mari probleme, după cum sugerează întrebarea unui însemnat teolog din veacul al XV-lea preocupat de tema pocăinţei: „Este o spovedanie valabilă dacă a fost făcută de cineva care nu se căieşte, care nu suferă destul pentru păcatele sale sau nu are de gînd să se înfrîneze de la ele pe viitor?". Pentru a lămuri problema, el cita din opera lui Toma de Aquino distincţia dintre cele două feluri de părere de rău, şi anume întristarea, născută din iubirea de sine, şi căinţa, născută din iubirea de Dumnzeu şi de dreptate. Însă nici John Fisher şi nici alţi specialişti în problema pocăinţei nu au oferit „modalităţile prin care să se poată discerne dacă părerea de rău a unui om într-un anumit moment este întristare sau căinţă, prin analizarea motivaţiei acestuia".

Gabr. Bl. *Sent.* 4.14.1.3.7 D.D (Werbeck-Hofmann 4-I:445)

Ant. P. *Conf.* 1.2.5 (1490:17v)
Tom. Aq. *Sent.* 4.17.2.2 ad 3 (Mandonnet 4:866-867)

Ant. P. *Conf.* 1.2.5 (1490:19r); Fish. *Pen. Ps.* 2 (1508:C6r); Fish. *Confut.* 6 (1523:182)

Tentler (1977) 262

Căci, deşi această distincţie se referea la păcătosul care nu se căia suficient sau cum se cuvine, Luther considera că „nimeni nu poate fi sigur de deplinătatea propriei sale căinţe" şi că prin urmare nu exista garanţia iertării în temeiul calităţii şi al cantităţii căinţei, care nu putea fi niciodată suficientă sau cu adevărat vrednică. Justiţia divină, atributul lui Dumnezeu prin care acesta îl răsplătea pe cel supus şi îl pedepsea pe cel nesupus, era prea absolută în ceea ce cerea şi transcendentă în sfinţenie ca să fie satisfăcută prin actele de căinţă mai mult sau mai puţin sincere ale păcătoşilor sau prin vreo altă faptă omenească plină de evlavie şi moralitate. A fi „sfînt" însemna a fi „despărţit" şi rupt de orice era lumesc şi păcătos, iar sfinţenia lui Dumnezeu însemna că „numai Dumnezeu este sfînt, dar întregul neam omenesc şi orice face acesta este complet pîngărit". Înaintea judecăţii lui Dumnezeu chiar şi un sfînt precum Bernard de Clairvaux trebuia să recunoască faptul că dreptatea lui nu poate înfrunta justiţia divină şi că nu poate avea încredere în propria lui sfinţenie. Într-adevăr, „dacă [Hristos] i-ar judeca pe oameni potrivit dreptăţii şi a nepărtinirii Sale, cine ar fi în stare să stea în faţa scaunului Său de judecată, indiferent de cît de sfînt ar fi?". Luther susţinea că aceste afirmaţii ale sale nu se datorau doar experienţei lui personale cu privire

Luth. *Disp. indulg.* 30 (*WA* 1:234)

Luth. *Grnd. Urs.* 14 (*WA* 7:385-387)

Luth. *Ps. grad.* 130:3 (*WA* 40-III:344-37)
Luth. *Magn.* 49 (*WA* 7:575)

Luth. *Jes.* 6:2 (*WA* 31-II:48)

Luth. *Zn. Geb.* pr. (*WA* 16:399-400); Luth. *Gal.* (1535) 4:30 (*WA* 40-I:687)

Luth. *Oper. Ps.* 9:9 (*WA* 5:301)

la justiția lui Dumnezeu, ci și experienței psalmiștilor și proorocilor Bibliei, după cum indică sursele exegetice ale acestor afirmații.

În textul biblic dreptatea lui Dumnezeu împotriva păcatului este numită „mînia lui Dumnezeu" sau, așa cum o numea Luther, „mînia asprimii sale". Mînia lui Dumnezeu era o consecință a păcatului cu mult mai gravă decît era stricăciunea însăși a păcatului, aducînd cu ea blestemul lui Dumnezeu și pedeapsa morții. Nicăieri în Biblie nu a găsit Luther exprimată mai profund doctrina cu privire la mînia lui Dumnezeu decît în Psalmul 89[1], atribuit în mod tradițional lui Moise, care era aici „un Moise cît se poate de mozaic, adică, un sumbru mesager al morții, al mîniei lui Dumnezeu și al păcatului", și care în acest psalm exprima „tot ce se putea spune despre condiția tragică a omului". De vreme ce Dumnezeu este veșnic și atotputernic, „și mînia sa împotriva păcătoșilor mulțumiți de ei înșiși este incomensurabilă și infinită". Psalmul punea mînia direct pe seama lui Dumnezeu Creatorul, atribuind „atît binele, cît și răul unicului Dumnezeu". Deși moartea este o realitate pe care omul o împarte cu toate celelalte făpturi create, moartea omului este unică, ea fiind consecința păcatului și a mîniei divine. Pe linia celor susținute de Părinții Bisericii vechi cu privire la doctrina creștină despre Dumnezeu, Luther afirma absolutul metafizic al naturii divine, care nu poate să moară, nici să sufere ori să fie cuprinsă de mînie. Însă, așa cum în imediata continuare a acestei idei spunea că, prin comunicarea însușirilor, Dumnezeu în Hristos a suferit cu adevărat și a murit, tot astfel insista asupra faptului că mînia lui Dumnezeu este reală – mai precis „fapta străină a lui Dumnezeu", în sensul că „fapta adevărată a lui Dumnezeu trebuie să însuflețească și să încurajeze" – însă mult prea reală pentru conștiința îngrozită în prezența justiției divine.

Totuși, realitatea mîniei lui Dumnezeu era ilustrarea supremă a principiului potrivit căruia „numai încrederea și credința inimii îi fac atît pe Dumnezeu, cît și pe idol. Dacă încrederea și credința ta sînt drepte, atunci Dumnezeul tău este adevăratul Dumnezeu. ...Căci acestea două, credința și Dumnezeu, se potrivesc". Căci „omul are ceea ce crede". Prin urmare, conștiința păcătosului, în fața unei justiții care avea cerințe absolute, dar care făcuse imposibilă îndeplinirea lor, se confrunta cu un Dumnezeu care

Luth. *Rom.* 2:8 (*WA* 56:196)

Luth. *Latom.* (*WA* 8:104)

Disp. Vinar. 12 (1563:211-212)

Luth. *Ps.90.* pr. (*WA* 40-III:486)
Luth. *Ps. 90:8* (*WA* 40-III:564)

Luth. *Ps. 90:2* (*WA* 40-III:513)

Luth. *Ps. 90:3* (*WA* 40-III:517)
Luth. *Pred.* 9.iii.1522 (*WA* 10-III:1)

Luth. *Ps. 90:7* (*WA* 40-III:536)

Vezi vol. 1, pp. 75-76

Luth. *Konz.* (*WA* 50:590)

Vezi vol. 1, pp. 269-272

Is. 28,21 (Vulg.)

Apol. Conf. Aug. 12.51 (*Bek.* 261)
Luth. *Gal.* (1535) pr. (*WA* 40-I:49)

Luth. *Dtsch. Kat.* 1 (*Bek* 560); Luth. *Gal.* (1535) 3:6 (*WA* 40-I:360); Bgn. *Annot.* 1 Tes. 1:8 (1524:51r); Bgn. *Bed.* (1525:B4r)

1. Psalmul 90 în variantele catolice și protestante ale Bibliei (n. trad.).

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:677)

Luth. *Gen.* 42:26-28 (*WA* 44:503)

Apol. Conf. Aug. 4.142 (*Bek.* 188)

Apol. Conf. Aug. 4.20 (*Bek.* 163)

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:685)

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:615)
Luth. *Dict. Ps.* 18:11 (*WA* 3:124); Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:685); Zw. *Ver. fals. rel.* 3 (*CR* 90:643); Zw. *Gen.* 17:1 (*CR* 100:99)

totuşi poruncea: „Spune-ţi despre Mine că sînt drept". Ca „judecată veşnică şi imuabilă a lui Dumnezeu, a cărei acuzare şi al cărei asalt nu o să vă fie uşor să le suportaţi", această justiţie divină crea „chinuri groaznice ale inimii şi furie a conştiinţei". În aceste chinuri sau „spaime ale unei conştiinţe care simte mînia lui Dumnezeu împotriva păcatelor noastre şi caută iertarea păcatelor şi mîntuirea sufletului de păcat", era mai mult decît inutil să se vorbească despre a face ceea ce stătea în puterea omului să facă sau să se pretindă vreun merit care să fi fost dobîndit prin astfel de puteri naturale. Mai curînd, trebuia să se recunoască faptul că era vorba despre taina ascunsă a lui Dumnezeu, a cărui voinţă se afla dincolo de orice descoperire şi a cărui putere absolută de predestinare se afla dincolo de orice discuţie. Nimic din preştiinţa lui Dumnezeu nu era întîmplător, ci „prin voinţa lui neschimbătoare, veşnică şi infailibilă, El prevede, voieşte şi împlineşte totul". Acesta era „Dumnezeu cel ascuns (*absconditus*) şi transcendent", ale cărui sfinţenie şi dreptate omul nu le putea cunoaşte prin propriile lui puteri naturale.

Rom. 3,20
Luth. *Gal.* (1519) 4:27 (*WA* 2:555)

Apol. Conf. Aug. 4.288 (*Bek.* 217)

Apol. Conf. Aug. 4.79 (*Bek.* 176)

Apol. Conf. Aug. 12.34 (*Bek.* 257-258)

Luth. *Gal.* (1535) 3:19 (*WA* 40-I:485)

Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (*WA* 40-I:231)

Mai mult, omul, aflat în starea lui decăzută, nici măcar nu se putea cunoaşte cu adevărat pe sine însuşi; şi nici nu putea înţelege cum se cuvine poruncile justiţiei divine, şi cu atît mai puţin să le îndeplinească. Ca atare, „«prin Lege vine cunoştinţa păcatului» şi implicit tulburarea conştiinţei". Deşi oamenii aflaţi în afara acestei revelaţii au încercat să măsoare faptele lui Dumnezeu în temeiul legii omeneşti şi să ceară ca Dumnezeu să facă ceea ce lor li se părea drept sau să înceteze a fi Dumnezeu, un asemenea raţionament nu era altceva decît o „doctrină a raţiunii"; căci, dimpotrivă, era rolul legii divine să declare ceea ce este drept în ochii lui Dumnezeu şi, astfel, să reveleze mînia lui Dumnezeu împotriva păcatului. Departe de a aduce încredere şi siguranţă, legea nu i-a adus conştiinţei decît acuzare şi spaimă, „mînia cruntă şi de nedescris a lui Dumnezeu", căci legea era „cuvîntul care denunţă păcatul". Legea era într-adevăr o iluminare, însă „o lumină care iluminează şi arată nu harul lui Dumnezeu sau dreptatea şi viaţa, ci mînia lui Dumnezeu, păcatul, moartea, osîndirea noastră în ochii lui Dumnezeu şi iadul". O asemenea conştientizare a judecăţii divine, care a adus cunoaşterea de sine prin revelarea legii lui Dumnezeu, era temelia pocăinţei autentice.

Această pocăinţă autentică se afla în contrast cu „penitenţa închipuită a scolasticii, aşa cum este propovăduită

Luth. *Latom.* (*WA* 8:109); Zw. *Ver. fals. rel.* 8 (*CR* 90:702)

chiar şi astăzi". Dezbaterea publică pe marginea pocăinţei nu s-a născut în primul rînd din strădania lui Luther de a descoperi semnificaţia dreptăţii şi a îndreptăţirii şi nici din alte preocupări dogmatice ale sale, ci din atacurile lui la adresa practicilor asociate celui de-al treilea pas al tainei pocăinţei, mai precis acordarea satisfacţiei şi folosirea indulgenţelor în acest scop. Deşi ideea satisfacţiei ca refacere a ceea ce a distrus păcatul făcuse parte din practica şi doctrina pocăinţei încă din primele veacuri ale Bisericii creştine, se recunoştea totuşi faptul că „indulgenţele fuseseră folosite puţin sau chiar deloc" în acele vremuri. Chiar şi atunci cînd scriau împotriva lui Luther, susţinătorii indulgenţelor erau obligaţi să admită că acestea fuseseră folosite „în mod scandalos şi nesăbuit" şi că în acelaşi timp fuseseră transformate într-o soluţie practică necesară, „cînd iubirea şi evlavia faţă de pocăinţă [demonstrate prin acte de pocăinţă şi de smerenie] erau din ce în ce mai rare", aşa încît „prin indulgenţe mulţi oameni ar putea fi îndemnaţi să se căiască şi să le pară rău... care altfel nu s-ar fi spovedit sau pocăit". „Folosirea indulgenţelor" devenise pînă la urmă o componentă aproape indispensabilă a programului pastoral şi disciplinar al Bisericii, prin mijloace precum promisiunea iertării depline în cazul propovăduirii cruciadelor; indulgenţele aparţin aşadar istoriei dreptului canonic şi a administraţiei bisericeşti (precum şi istoriei încîlcite a finanţelor Bisericii, aşa cum avea să o dovedească acordul trilateral dintre Sfîntul Scaun, Albrecht de Brandenburg şi Banca Fugger). Strict vorbind, nu exista încă o „doctrină" elaborată privind indulgenţele. De fapt, afirmarea unei astfel de doctrine, la care colecţiile de surse, fie ele romano-catolice sau protestante, au continuat să se refere considerînd-o formularea standard, a fost ea însăşi generată de Luther şi de Reformă şi a fost promulgată prin bula papei Leon al X-lea din 9 noiembrie 1518; însă fiecare dintre elementele componente ale acestei doctrine făcea parte de mult timp din învăţătura oficială a Bisericii.

Vezi vol. 3, p. 170
Gabr. Bl. *Can. miss.* 57.0 (Oberman-Courtenay 2:407)

Camp. *Depr. stat. eccl.* 2 (*CT* 12:10-11)

Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:27)

Denzinger-Schönmetzer 356-357; Mirbt-Aland 503-504

Leon X. *Cum. post.* (*Ed. Leon.* 11:469)

În bula papală se evidenţia pericolul invocării „necunoaşterii doctrinei Bisericii romane cu privire la indulgenţe şi la eficienţa lor" ca pretext pentru a combate şi a nega ceea ce propovăduia Biserica. La baza indulgenţelor se afla binecunoscuta idee a autorităţii speciale a papei, ca succesor al lui Petru şi ca vicar al lui Hristos pe pămînt, o autoritate exprimată în cuvintele adresate de Hristos lui Petru prin care îi acorda puterea de a lega şi a dezlega

Mat. 16,19
Vezi *infra*, pp. 130-131

Mars. Pad. *Def. pac.* 2.6.3 (Previté-Orton 161)

Ans. *Cur d. H.* 1.11 (Schmitt 2:68-69)

Fish. *Pen. Ps.* 2 (1508:C2r)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 58.L (Oberman-Courtenay 2:423-424)

Vezi vol. 2, p. 290

CFlor. (1439) *Def.* (Alberigo-Jedin 527)

Luth. *Disp. indulg.* 62 (WA 1:236)

[păcatele]. Această putere, deşi reprezentase o justificare în cadrul controverselor dintre Biserică şi stat pentru ca papa să întroneze şi să detroneze conducătorii laici, era acceptată de cineva ca Marsilius de Padova ca aplicîndu-se în cazul iertării păcatelor. Dacă păcatul era „dezlegat" prin exercitarea autorităţii Bisericii, trebuia să existe o metodă de a înfrunta ambele consecinţe pe care le implica săvîrşirea păcatului, definite de Anselm şi de alţii ca fiind vina determinată de păcat şi pedeapsa meritată pentru păcat. Taina pocăinţei – prin care, „în virtutea căinţei noastre, ne sînt iertate păcatele, prin spovedanie sînt uitate, însă prin satisfacţie sînt atît de bine şterse că nu mai rămîne nici o urmă cît de mică" – era mijlocul harului instituit de Dumnezeu pentru a înfrunta vina.

Însă, spre a înfrunta ceea ce papa Leon numea „pedeapsa vremelnică pentru păcatele prezente care era datorată potrivit justiţiei divine", Biserica instituise indulgenţele. Acestea constituiau o modalitate de a-l scuti pe penitent de pedeapsa vremelnică acordîndu-i „preaplinul meritelor lui Hristos şi ale sfinţilor", ale căror vieţi sfinte cîştigaseră meritul divin ce le întrecea cu mult propriile nevoi. Prin autoritatea ei de a lega şi a dezlega, Biserica avea puterea să-i acorde păcătosului, din acest „tezaur" de merite, ridicarea pedepsei vremelnice, pedeapsă care nu o includea doar pe cea îndurată „în viaţa aceasta", ci şi pe cea suportată „în purgatoriu"; de aceea se vorbea în bula papală despre o „indulgenţă atît pentru vii, cît şi pentru morţi". Aceasta era în acord cu doctrina formulată în veacul anterior la Conciliul de la Florenţa ca parte componentă a reconcilierii dintre Biserica de Răsărit şi cea de Apus, doctrină potrivit căreia penitenţii care nu fuseseră în stare să aducă satisfacţia cuvenită pentru păcatele lor în această viaţă puteau fi „spălaţi prin pedepsele purgatoriului după moarte". O cale de a îmblînzi aceste pedepse era acordarea indulgenţelor în numele celor plecaţi dintre cei vii.

Atacul lansat de Luther împotriva indulgenţelor, determinat de anumite abuzuri şi excese legate de vînzarea indulgenţelor în 1517, a fost în cele din urmă îndreptat împotriva întregului sistem de indulgenţe, nu doar împotriva unei denaturări a acestuia. Ţinta imediată a declaraţiei lui potrivit căreia „adevărata comoară a Bisericii este prea sfînta Evanghelie a slavei şi harului lui Dumnezeu" era ideea că există un „tezaur" de merite ale lui Hristos şi ale sfinţilor din care Bisericii i se îngăduia să ia pentru

Luth. *Disp. indulg.* 58 (*WA* 1:236)
Luth. *Pr. op. lat.* (*WA* 54:180)
Luth. *Disp. indulg.* 91 (*WA* 1:238)
Luth. *Disp. indulg.* 6 (*WA* 1:233)
Luth. *Disp. indulg.* 39 (*WA* 1:235)
Mat. 4,17
Luth. *Disp. indulg.* 1 (*WA* 1:233); Luth. *Thes. Antinom.* 3.7 (*WA* 39-1:350); *Apol. Conf. Aug.* 12.132 (*Bek.* 280); Zw. *Ver. fals. rel.* 7; 8 (*CR* 90:695; 702-703)

uşurarea pedepselor. El „nu avea cunoştinţă la vremea respectivă" despre tranzacţiile financiare din spatele comerţului cu indulgenţe şi îşi exprima dorinţa ca „indulgenţele să fie propovăduite potrivit spiritului şi intenţiei papei", care să înlăture abuzurile şi greşita lor înţelegere. Însă ceea ce ştia era că „papa nu poate ierta nici o vină decît dacă mărturisea şi arăta că aceasta a fost iertată de Dumnezeu" şi că exista un conflict între „darul indulgenţelor" şi „nevoia de căinţă adevărată". Prin urmare, îndemnurile predicii inaugurale a lui Iisus nu puteau însemna că păcătosul trebuie doar „să facă penitenţă" trecînd prin etapele căinţei, spovedaniei şi satisfacţiei (incluzînd indulgenţele), aşa cum prescria legea Bisericii. Dimpotrivă, „atunci cînd Domnul şi Stăpînul nostru Iisus Hristos a spus, «Pocăiţi-vă», dorea ca întreaga viaţă a credincioşilor să fie una de pocăinţă".

Vezi *infra*, pp. 280-281
Zw. *Wort.* (*CR* 92:820-821); Zw. *Bek.* 3 (*CR* 93-II:239-240)
Luth. *Grnd. Urs.* 37 (*WA* 7:450-451); Luth. *Res. disp. indulg.* 15 (*WA* 1:234)
Clebsch (1964) 93
2Mac. 12,43-45
Luth. *Feg.* 1 (*WA* 30-II:369); Frth. *Disp. purg.* (1531); Buc. *Ep. apol.* (Strasbourg 1:107); Calv. *Theol. Par.* 17 (*CR* 35:28)
1Cor. 3,15
Luth. *Feg.* 4 (*WA* 30-II:378); Frth. *Disp. purg.* (1531)
Apol. Conf. Aug. 12.16; 12.26 (*Bek.* 255-256)

Toate elementele componente ale doctrinei indulgenţelor aveau să fie revizuite sau, în cele din urmă, respinse. Aşa cum argumentau adversarii lui Luther, acesta avea să susţină mulţi ani după conflictul pe tema indulgenţelor că „nu a negat niciodată existenţa unui purgatoriu". Însă, în 1530, Luther publica lucrarea intitulată *Dezaprobarea purgatoriului,* iar la scurt timp după aceea discipolul său englez, John Frith, scria un text intitulat *Dispută pe tema purgatoriului*, care „dezvăluia întreaga concepţie a lui Frith despre acest subiect şi prezenta o argumentare logică a concepţiei lui Luther privind îndreptăţirea numai prin har cu ajutorul credinţei". Pornind de la studierea unor texte care justificau existenţa unui purgatoriu, aceste tratate au ajuns la concluzia că „piesei de rezistenţă", şi anume pasajul despre „jertfa pentru păcat" prin care Iuda Macabeul „a adus ispăşire pentru cei morţi, ca să se slobozească de păcat", îi lipsea autoritatea, întrucît cartea în care apare nu aparţine cu adevărat canonului Scripturii, în timp ce altele, precum afirmaţia din Noul Testament potrivit căreia omul „se va mîntui, dar aşa ca prin foc" nu se refereau cîtuşi de puţin la purgatoriu, ci la focul împotrivirii pe care o are de înfruntat propovăduirea Evangheliei aici în această viaţă; greutatea exegezei patristice în favoarea purgatoriului nu a putut să lămurească problema. Era „în mod evident fals şi străin Sfintelor Scripturi precum şi Părinţilor Bisericii" să se promită că „prin puterea cheilor, cu ajutorul indulgenţelor, sufletele sînt eliberate din purgatoriu". Pe cînd îşi pregătea cele 95 de teze despre indulgenţe, Luther era sigur, aşa cum avea

Luth. *Pr. op. lat.* (*WA* 54:180)

să-şi amintească mai tîrziu, „că în acest caz ar trebui să am un sprijin în persoana papei"; însă, parţial ca o consecinţă a acestei controverse, el trăgea concluzia că „dreptul uman" prin care recunoştea jurisdicţia papei, „dacă nu se întemeiază pe autoritatea divină, este o minciună diabolică".

Luth. *Pr. op. lat.* (*WA* 54:184)

Reiese clar din această prefaţă autobiografică la antologia sa de scrieri în limba latină, publicată cu un an înaintea morţii, faptul că Luther a ajuns la controversa pe marginea indulgenţelor ca urmare a propriei sale frămîntări legate de poruncile justiţiei divine şi că, în evoluţia sa doctrinară, preocupările publice se împleteau cu cele personale. Indulgenţele nu erau doar scandaloase, ci şi primejdioase, fiindcă ele tindeau „să le răpească oamenilor teama de Dumnezeu, iar prin indulgenţe să îi lase pradă mîniei lui Dumnezeu", şi toate acestea în numele ridicării „pedepsei vremelnice pentru păcatele prezente, care era datorată potrivit dreptăţii divine". O astfel de manipulare îi părea în mod inevitabil lui Luther o bagatelizare a justiţiei divine, a cărei semnificaţie copleşitoare o găsea în Scriptură, în afirmaţii enigmatice precum cea a apostolului Pavel că „dreptatea lui Dumnezeu se descoperă în" Evanghelie. Considerînd că această afirmaţie se referă la „justiţia activă a lui Dumnezeu", care acordă răsplata şi pedeapsa, atît cele vremelnice, cît şi cele veşnice, în funcţie de ceea ce merită păcătosul, Luther percepea o astfel de „Evanghelie" drept o condamnare, şi nu o consolare: „Trebuia ca Dumnezeu să pună suferinţă peste suferinţă prin Evanghelie, şi prin Evanghelie să ne ameninţe cu dreptatea şi mînia lui?".

Luth. *Res. disp. indulg.* 52 (*WA* 1:603)

Leon X. *Cum. post.* (*Ed. Leon.* 11:469)

Rom. 1,17 (Vulg.)

Luth. *Pr. op. lat.* (*WA* 54:185)

El avea să descopere un răspuns la această întrebare într-o „nouă definiţie a dreptăţii", cînd trăgea concluzia că justiţia lui Dumnezeu revelată în Evanghelie este „justiţia pasivă", pe care Dumnezeu i-o acordă păcătosului prin credinţa în Hristos, aşa cum ne arată versetul complet din epistola lui Pavel: „Căci dreptatea lui Dumnezeu se descoperă în [Evanghelie] din credinţă spre credinţă, precum este scris: «Iar dreptul din credinţă va fi viu»". Această definiţie o corobora cu afirmaţiile lui Augustin care spusese că dreptatea divină nu este „cea prin care el însuşi este drept, ci cea cu care îl înzestrează pe om atunci cînd îndreaptă nedumnezeiescul". În sensul acesta interpreta Luther Evanghelia atunci cînd, lansînd atacul împotriva comerţului cu indulgenţe, el identifica „preasfînta Evanghelie a slavei şi harului lui Dumnezeu" drept „adevărata

Luth. *Gal.* (1519) 2:21 (*WA* 2:503)

Luth. *Pr. op. lat.* (*WA* 54:186)

Bgn. *Chr. gl.* (1527:33)

Rom. 1,17 (Vulg.)
Avac. 2,4

Aug. *Spir. et litt.* 9.15 (*CSEL* 60:167)

comoară a Bisericii". Mesajul Evangheliei era doctrina îndreptăţirii prin credinţă.

Îndreptăţirea prin credinţă

Cu toate că „descoperirea" de către Luther a conceptului de îndreptăţire prin credinţă a avut loc în toiul frămîntării propriei sale conştiinţe în timp ce căuta un răspuns la întrebarea, „Cum dobîndesc un Dumnezeu care este blînd cu mine?" doctrina îndreptăţirii prin credinţă avea să devină o doctrină pe care „toate Bisericile reformate o îmbrăţişează şi o mărturisesc într-un glas", inclusiv acele Biserici care i se opuneau lui Luther în multe alte privinţe. În felul acesta, susţinătorii reformaţi ai lui Jean Calvin din secolul al XVII-lea ştiau că sînt în dezacord faţă de susţinătorii lui Luther în privinţa multor aspecte, însă recunoşteau că toţi erau de acord cu această doctrină pe care o puneau la temelia întregii Reforme, considerînd-o de fapt doctrina principală a creştinismului şi elementul-cheie care despărţea protestantismul de romano-catolicism. Diferitele eforturi din veacurile al XVI-lea şi al XVII-lea de a uni învăţăturile luterane şi reformate au reuşit să afirme această doctrină drept una pe care o aveau în comun, în ciuda opiniilor divergente cu privire la alte doctrine. Un teolog reformat elveţian, Heinrich Bullinger, a fost cel care, în titlul unei cărţi publicate în 1554 şi dedicate regelui luteran al Danemarcei, a reuşit să includă toate elementele componente ale acestei confesiuni comune într-o manieră mult mai tranşantă decît o făcuseră celelalte scrieri: *Harul lui Dumnezeu care ne îndreptăţeşte de dragul lui Hristos numai prin credinţă, fără fapte bune, deşi credinţa pe de altă parte abundă în fapte bune.* În această lucrare Bullinger apăra doctrina protestantă împotriva „scrierilor care nu sînt atît de insultătoare pe cît sînt de răuvoitoare". Căci, aşa cum spunea cu altă ocazie, îndreptăţirea era „esenţa şi temelia... doctrinei evanghelice şi apostolice".

La baza doctrinei îndreptăţirii se afla o reafirmare viguroasă a antropologiei augustiniene. Alăturîndu-se criticilor formulate de augustinismul Evului Mediu tîrziu la adresa „noilor pelagieni", Luther considera pelagianismul drept erezia perenă din istoria creştinismului, care nu fusese niciodată complet eradicată şi care, sub patronajul Bisericii Romei, devenise acum dominantă. El

Rog. *Cath. Doct.* 11.3 (*PS* 40:115)

Oec. *Rom.* 1:17 (1526:10v-11r)

Vezi *infra*, p. 384
Conf. Aug. 20.8 (*Bek.* 159); Mel. *Annot. Rom.* (*CR* 15:445); Calv. *Inst.* (1559) 3.11.1 (Barth-Niesel 4:182)

Calv. *Sad.* (Barth-Niesel 1:469)
Marb. Art. 5 (*WA* 30-III:179-180); *Cons. Send.* (Niemeyer 554); Bez. *apud Coll. Mont. Bell.* 5 (1588:187); *Decl. Thor.* 4.1 (Niemeyer 673)

Blngr. *Grat. just.* (1554)

Blngr. *Grat. just.* 3.1 (1554:49v)

Blngr. *Dec.* 3.9 (1552:155r)

Vezi *supra*, p. 69-71

Luth. *Oper. Ps.* 17:13 (*WA* 5:485)

Luth. *Rom.* 5:12 (*WA* 56:309-310)

Luth. *Gal.* (1519) 2:16 (*WA* 2:489); Luth. *Pr. Brent. Amos.* (*WA* 30-II:650)

Vezi vol 1, *pp.* 299-300

Ps. 50,6
Luth. *Ps.* 51:5 (*WA* 40-II:384)

Conf. Aug. 2.3 (*Bek.* 53)

Apol. Conf. Aug. 18.2 (*Bek.* 311)

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:678; 664)

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:675)
Eras. *Lib. arb.* 1.b.2; 4.17 (Walter 12-13; 91)

Eras. *Lib. arb.* 1.b.2 (Walter 13)

Eras. *Lib. arb.* 1.a.10 (Walter 9-10)
Vezi *supra*, pp. 84-85

Eras. *Lib. arb.* 2.a.3 (Walter 21-22)

Eras. *Lib. arb.* 4.16 (Walter 90)

Eras. *Lib. arb.* 2.a.12 (Walter 30)

Eras. *Aug.* pr. (Allen 2157)
Eras. *Lib. arb.* 2.a.10 (Walter 27-28)

Vezi vol. 1, *pp.* 313-314

folosea comentariul său pe marginea Epistolei către Romani pentru a relua polemica augustiniană împotriva lui Pelagius şi a pelagienilor şi nota, trei ani mai tîrziu, că cele mai bune comentarii ale lui Augustin pe marginea epistolelor pauline fuseseră cele în care îi combătea pe pelagieni. Scriind despre cel mai important text-mărturie pentru doctrina augustiniană a păcatului originar, „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit şi în păcate m-a născut maica mea", Luther mărturisea: „deşi eram doctor în teologie de atîţia ani, nu aflasem încă de această învăţătură", atît de influenţaţi de pelagianism erau profesorii lui de teologie. Prin urmare este limpede că atunci cînd îi condamnau pe „pelagieni şi pe alţii, care neagă faptul că păcatul originar este un păcat", cei care vorbeau în numele lui Luther îi aveau în vedere pe susţinătorii diferitelor grupări confesionale care minimalizau puterea păcatului; căci „care este deosebirea dintre pelagieni şi adversarii noştri?".

Această întrebare retorică apărea în introducerea unei discuţii pe tema doctrinei liberului arbitru – ceea ce reflectă cît de important devenise problema liberului arbitru, mai ales ca o consecinţă a polemicilor dintre Luther şi Erasmus. Luther îl acuza pe Erasmus de faptul că reînviase erezia pelagiană, mergînd chiar dincolo de ea, în dorinţa lui de a atribui libertate voinţei decăzute a omului, şi declara că „pelagienii singuri ar fi avut cîştig de cauză în faţa tuturor dacă concluzia lui [Erasmus] ar fi valabilă". Erasmus susţinea că are de partea sa învăţătura Părinţilor Bisericii de-a lungul secolelor, spre deosebire de doctrina necunoscută a lui Luther, al cărei precedent putea fi găsit în maniheism (pe care Luther se străduia să-l repudieze) şi în învăţăturile lui Wycliffe (pe care Luther le adoptase). Erasmus considera că deosebirea dintre pelagianism şi ortodoxie consta în concepţii opuse referitoare la întrebarea dacă omul continua sau nu să aibă nevoie de harul lui Dumnezeu pentru a dobîndi mîntuirea. Situîndu-se de partea celor „care atribuiau ceva liberului arbitru, dar cel mai mult harului", el nota că „cei care se află cel mai departe de opinia lui Pelagius atribuie cel mai mult harului, dar aproape nimic liberului arbitru, însă nu îl desfiinţează cu totul", căci mai lăsau totuşi voinţei o anumită „strădanie şi stăruinţă". Erasmus nutrea o mare admiraţie faţă de Augustin şi îşi prezenta propria doctrină a liberului arbitru ca pe o versiune a doctrinei augustiniene, de vreme ce Augustin încercase, cu mai mult sau mai puţin succes, să demonstreze libertatea voinţei după cădere.

Criticile privind succesul lui Augustin în această încercare, auzite încă din timpul vieţii şi imediat după moarte, avuseseră intenţia de a face liberul arbitru şi responsabilitatea morală mai puţin ambigue decît le lăsase el, iar dezbaterile medievale pe marginea augustinismului avuseseră şi ele drept scop mai ales salvarea libertăţii voinţei. Luther, în schimb, rezolvase în sens opus problema dificilă a relaţiei dintre doctrina augustiniană a păcatului şi a harului şi afirmarea liberului arbitru. El îi acuza pe scolastici că tratau doctrina augustiniană care susţinea „numai harul" ca pe o exagerare şi că drept urmare „Augustin nu a fost acceptat nici pînă în ziua de azi de către Biserica Romei"; însă şi el îl critica pe Augustin pentru că vorbise atît de puţin despre credinţă, deşi cu alte ocazii îl considera pe Augustin un fel de predecesor al propriei sale doctrine privind îndreptăţirea prin credinţă. Luther îşi începea tratatul intitulat *Dispută împotriva teologiei scolastice* cu o apărare solidă a lui Augustin, argumentînd (împotriva maniheilor) că voinţa omului nu este „rea prin natură, adică, esenţialmente rea", pentru ca imediat după aceea să insiste (împotriva lui Scotus şi Gabriel Biel) asupra faptului că este „totuşi rea şi coruptă în mod inerent şi inevitabil" şi, ca atare, „nu este liberă să tindă către ceea ce este considerat ca fiind bun". Augustin avea să devină modelul pentru învăţătura Reformei potrivit căreia liberul arbitru exista doar cu numele, nu şi în realitate. Augustin se exprimase uneori în felul acesta, mai ales împotriva pelagienilor; însă atunci cînd aceştia au insistat asupra problemei şi l-au acuzat că nega faptul că omul dispune de liber arbitru chiar şi după cădere, el şi-a reafirmat poziţia potrivit căreia „liberul arbitru nu a pierit din păcătos", de vreme ce păcătosul îşi săvîrşeşte păcatele din propria sa voinţă liberă, nu printr-o putere exterioară, şi cu atît mai puţin din necesitate divină. Pe de altă parte, Luther nu se temea să susţină în disputa sa cu Erasmus că „facem totul din necesitate şi nimic din propria noastră voinţă, de vreme ce puterea liberului arbitru nu reprezintă nimic, nu poate împlini binele şi nici nu este în stare de aceasta în absenţa harului" şi limita acţiunea liberului arbitru la „lucruri naturale precum a mînca, a bea, a procrea, a guverna" şi altele asemenea.

În anii maturităţii, mai ales în *Prelegerile despre Geneză,* Luther avea să simtă nevoia de a-şi mai tempera acest limbaj cu tentă maniheistă, pe care adversarii lui îl

Vezi vol. 1, pp. 330-331
Vezi vol. 3, pp. 111-113
Luth. *Disp. schol. theol.* 1 (*WA* 1:224)
Luth. *Ep. In.* 4:15 (*WA* 20:753)
Luth. *Ep. In.* 5:4 (*WA* 20:776)
Luth. *Gen.* 18:2-5 (*WA* 43:14)
Luth. *Disp. schol. theol.* 8-11 (*WA* 1:224)
Luth. *Grnd. Urs.* 36 (*WA* 7:455); Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:483); Calv. *Theol. Par.* 2 (*CR* 35:9)
Vezi vol. 1, p. 313
Aug. *Pelag.* 1.2.5 (*CSEL* 60:425-426)
Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:636)
Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:752)
Luth. *Gen.* 26:9 (*WA* 43:463); *Form. Conc. S. D.* 2.44 (*Sek.* 889)

folosiseră drept dovadă în sprijinul ideii că, în încercarea sa de a evita pelagianismul extrem, el „reînviase [în schimb] erezia de mult apusă a maniheilor". Nuanţarea limbajului său pare să fi venit totuşi destul de tîrziu. Căci, în *Prelegerile despre Geneză* el a găsit de asemenea prilejul, comentînd pasajul despre creaţie, să-şi prezinte propria interpretare a doctrinei cu privire la chipul lui Dumnezeu, o interpretare cu foarte adînci potenţiale implicaţii. În timp ce era angajat în controversa cu Erasmus, el predica de asemenea despre Geneză, punînd în antiteză doctrina „chipului Treimii", aşa cum era ea formulată de „învăţătorii noştri antici şi moderni", în special Augustin, cu „afirmaţiile şi felul simplu de a vorbi din Scriptură", care explicau chipul lui Dumnezeu pe baza paralelei dintre primul Adam şi Hristos ca al doilea Adam. Acelaşi contrast se afla la temelia unei afirmări mai pregnante a ideii imaginii divine în prelegerile ulterioare. Deşi aici el „nu condamna şi nici nu considera greşite" ideile augustiniene şi scolastice potrivit cărora chipul lui Dumnezeu era un chip a Treimii, el se îndoia totuşi de utilitatea lor, „mai ales atunci cînd implică şi alte consecinţe, căci se adaugă întotdeauna o discuţie privind liberul arbitru, care îşi are originea în acest chip". În acest text, ca şi în predicile anterioare, el punea accent pe faptul că starea lui Adam, ca om creat după chipul divin, nu mai era cu putinţă de înţeles pentru omul căzut, care nu avea experienţa acestei stări; şi cu atît mai puţin nu se putea spune că chipul era încă prezent, căci „a fost pierdut prin păcatul săvîrşit în paradis". Luther „înţelegea în felul următor chipul lui Dumnezeu: Adam a avut acest chip în fiinţa sa şi nu doar că l-a cunoscut pe Dumnezeu şi a crezut că este bun, dar a şi trăit o viaţă care era pe deplin dumnezeiască; adică a trăit fără teama de moarte sau de orice altă primejdie şi s-a bucurat de bunăvoinţa lui Dumnezeu". Toate acestea s-au pierdut şi vor fi pe deplin redobîndite numai după Judecata de Apoi. În locul lor au venit moartea şi frica de moarte, blasfemia, ura faţă de Dumnezeu şi poftele: „Aceste rele şi altele asemănătoare sînt chipul diavolului, care le-a sădit în noi."

Introducerea hotărîtoare, aici în *Geneza* lui Luther, a noţiunii de „chip al diavolului" din om în locul „chipului lui Dumnezeu", îndreptată împotriva pericolului ca doctrina chipului lui Dumnezeu şi a liberului arbitru, ca parte a conţinutului acestui chip, să slăvească puterea omenească în dauna harului, punînd astfel în primejdie doctrina potrivit

Ec. *Enchir.* 31 (*CCath.* 34:313)

Luth. *Decl. Gen.* 1:24-27 (*WA* 24:49)

Luth. *Gen.* 1:26 (*WA* 42:49)

Luth. *Gen.* 1:26 (*WA* 42:45-46); Mel. *Enarr. Symb. Nic.* (*CR* 23:255-256); Zw. *Klar.* (*CR* 88:344-345)

Luth. *Gen.* 1:26 (*WA* 42:47-48)

Flac. *apud Disp. Vinar.* 6 (1563:112)
Flac. *Essent. imag.* 42 (1570:70)

Eras. *Hyp.* 2 (*LB* 10:1454)

căreia rolul voinţei omeneşti era „pur pasiv", avea să-i ofere unui susţinător al lui Luther din generaţia următoare, Matthias Flacius, justificarea pentru a defini păcatul originar drept „chipul diavolului, opus chipului lui Dumnezeu". Întrucît „sufletul raţional şi mai ales puterile sale cele mai nobile, mai precis intelectul şi voinţa, care la început fuseseră modelate cu atîta desăvîrşire încît erau adevăratul chip a lui Dumnezeu, ... sînt acum, prin amăgirea păcatului, cu desăvîrşire răsturnate, fiind adevăratul şi fidelul chip a lui Satan", păcatul originar devenise „substanţa" naturii umane şi, aşa „cum afirmă Scriptura şi Luther", nu era doar un „accident" care i s-a întîmplat omului, dar care nu i-a schimbat esenţa firii sale. Căci, aşa cum se spunea într-un binecunoscut imn din perioada Reformei, „prin căderea lui Adam natura şi substanţa omului sînt complet distruse". În antiteză cu definiţia dată de Anselm păcatului originar ca lipsă a virtuţii originare, Flacius insista asupra faptului că nu era vorba de o „dobîndire a răului" doar în sens privativ, ci şi pozitiv. Deşi *Confesiunea de la Augsburg*, ca scurt rezumat al doctrinei, nu explicase pe deplin acest lucru, „nevoia şi confesiunea ne obligă acum să-l lămurim". Flacius s-a străduit să-şi argumenteze teoria cu o suită de citate din Luther, mai ales din *Sclavia voinţei,* şi să o disocieze de concepţia maniheistă asupra răului, precum şi de „viziunea stoică asupra predestinării", pe motiv că aceste vechi erori considerau păcatul o consecinţă a creaţiei mai curînd decît a căderii.

O versiune atît de radicală a doctrinei lui Luther cu privire la păcat devenise necesară, după părerea lui Flacius, întrucît, sub influenţa „nefastă" a filozofiei, unii dintre cei care susţineau că îl urmează pe Luther îi compromiseseră grav doctrina. În concepţia lui Philip Melanchthon, care critica uneori învăţătura lui Erasmus, dar care totuşi încercase fără succes să medieze între Erasmus şi Luther pe tema liberului arbitru, „doctrina luminii naturale [a raţiunii] este doctrina filozofică fundamentală". Deşi în primă instanţă fusese de acord cu negarea de către Valla a liberului arbitru, el şi discipolii lui aveau să respingă în cele din urmă poziţia acestuia considerînd-o drept „maniheistă" şi încercînd să se disocieze de „ambele blasfemii, atît cea pelagiană, cît şi cea maniheistă". Învîrtoşarea inimii faraonului de către Dumnezeu era „permisivă, nu cauzativă". Căci în cazul celor convertiţi trebuia să existe ceva care îi deosebea de cei care refuzau să se convertească.

Flac. *apud Disp. Vinar.* 7 (1563:132; 134)
Flac. *Clav.* (1628-II:637); Flac. *apud Disp. Vinar.* 3 (1563:60); Flac. *Essent. Imag.* 58 (1570:93-94)

Flac. *Clav.* (1628-II:639)
Flac. *apud Disp. Vinar.* 2; 3 (1563:33; 50); Flac. *Essent. imag.* 75 (1570:143)

Speng. *Ld.* 71.1 (Wackernagel 3:48)

Flac. *Clav.* (1628-II:636)
Flac. *apud Disp. Vinar.* 7 (1563:135)

Flac. *Clav.* (1628-II:641-645); Flac. *apud Disp. Vinar.* 1; 3 (1563:24; 49-50)
Flac. *apud Disp. Vinar.* 4; 6 (1563:75; 114)

Flac. *Hist.* (1549:D3v)

Flac. *Clav.* (1628-II:660; 636)

Flac. *apud Disp. Vinar.* 4 (1563:83)

Mel. *Enarr. Symb. Nic.* (*CR* 23:206-207)

Mel. *Ep.* 22.vi.1537 (*CR* 3:383)

Dilthey (1957) 171

Mel. *Loc.* (1521) (Plitt-Kolde 70)
Mel. *An.* (*CR* 13:158); Mel. *Loc.* (1535-1541) (*CR* 21:373)
Strig. *Hum. vir.* 1; 3-4 (Schlüsselburg 5:52-53; 60-66)
Ex. 4,21
Mel. *Explic. Symb. Nic.* (*CR* 23:392)
Mel. *Loc.* (1533) (*CR* 21:332)

Şi, printr-o formulare care avea să devină miezul controversei, Melanchthon identifica trei cauze ale convertirii: „cuvîntul, Duhul Sfînt şi voinţa omului care se supune, nu se opune cuvîntului lui Dumnezeu". La baza acestei modificări a doctrinei lui Luther se afla ideea potrivit căreia „chipul complet al lui Dumnezeu nu a fost cu desăvîrşire nimicit prin căderea omului, aşa cum susţin mulţi în mod eronat".

Elevii lui Melanchthon, în special Victorinus Strigel, deşi nu agreau limbajul aspru folosit de Luther în *Sclavia voinţei*, susţineau învăţătura lui exprimată în „multe pasaje" din alte scrieri ale sale şi în prelegerile de la Wittenberg, precum şi învăţătura lui Melanchthon exprimată nu doar în scrierile sale teologice, care se bucuraseră de aprecierea entuziastă a lui Luther, ci şi în confesiunile oficiale precum *Apologia Confesiunii de la Augsburg*. În plus, Părinţii greci şi latini susţinuseră şi ei doctrina liberului arbitru şi, în ciuda acuzaţiilor de „pelagianism" lansate de Flacius, nu era nimic pelagian să fii de acord cu ei. Prosper de Aquitania, a cărui interpretare a lui Augustin era şi „pe placul" adversarilor lui Melanchthon, reprezenta o autoritate de prim rang pentru o doctrină care căuta să păstreze atît harul, cît şi liberul arbitru. Binecunoscuta axiomă a lui Bernard, „Daţi la o parte liberul arbitru şi nu va mai rămîne nimic care să aibă nevoie de mîntuire; daţi la o parte harul şi nu va mai rămîne nici o cale spre a-l mîntui", le păstra pe amîndouă într-o manieră „erudită". Doctrina lui Flacius, pe de altă parte, „susţinea teza maniheistă". Căci omul încă mai avea „capacitatea" de a răspunde harului divin şi încă mai exista o distincţie între om, care putea acţiona „liber", şi celelalte făpturi create, care nu puteau acţiona decît „natural". De aceea era o greşeală să nu se facă nici o deosebire între om şi diavol, să se vorbească despre răspunsul omului ca fiind „pur pasiv" sau să se folosească metafora preferată a unor adversari precum Amsdorf şi Heshusius şi să se descrie condiţia umană înainte de convertire ca fiind aceea „a unui buştean sau a unei pietre" – un termen „insultător" şi „plin de blasfemie". Căci dacă oamenii nu ar fi în stare să dea ascultare cuvîntului lui Dumnezeu, atunci ei nu ar mai putea fi traşi la răspundere pentru refuzul de a se supune. „Harul anulează meritul", nu în sensul că „nu facem absolut nimic", ci în sensul că „nu împlinim legea şi sîntem încă departe de a fi desăvîrşiţi". Prin urmare liberul arbitru rămînea „substanţa"

Strig. *apud Disp. Vinar.* 5; 13 (1563:100; 236); Pez. *Lib. arb.* (Schlüsselburg 5:102)

Pez. *Lib. arb.* (Schlüsselburg 5:92)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 2; 4; 6; 11 (1563:38; 82; 115; 199)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 2 (1563:30; 45)

Strig. *apud Disp. Vinar.* 3; 7 (1563:52-53; 134)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 9 (1563:169)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 12 (1563:219-220)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 12 (1563:215)
Apol. conf. Aug. 18 (*Bek.* 311-313)
Strig. *Hum. vir.* 6 (Schlüsselburg 5:70-75)
Flac. *apud Disp. Vinar.* 10 (1563:180)
Strig. *Disp. Vinar.* 8 (1563:151)
Hes. *Confut. Syn.* 1 (Schlüsselburg 5:330-331)
Strig. *Hum. vir.* 5 (Schlüsselburg 5:66); Strig. ap. *Disp. Vinar.* 2; 3; 4; 8; 10 (1563:40; 71; 151; 175)

Brd. Clr. *Grat.* 1.2 (Leclercq-Rochais 3:166)
Strig. *Hum. vir.* 2 (Schlüsselburg 5:55-56)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 3 (1563:61)
Strig. *Decl.* (Schlüsselburg 5:88-90)

Strig. *apud Disp. Vinar.* 1; 2; 4 (1563:22; 37; 74)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 10 (1563:183)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 13 (1563:234)
Ams. *Vict.* (Schlüsselburg 5:548); Hes. *Anal. Vict.* (Schlüsselburg 5:516)
Conf. sent. Wit. (Schlüsselburg 5:528); Buc. *Ep. apol.* (Strasbourg 1:92);
Strig. *Hum. vir.* 5; 8 (Schlüsselburg 5:69; 86)

Strig. *apud Disp. Vinar.* 6 (1563:119)

Strig. *Hum. vir.* 7.10 (Schlüsselburg 5:81)

Strig. *apud Disp. Vinar.* 8 (1563:144)

naturii umane, și anume intelectul și voința omului, în timp ce păcatul originar era un „accident".

Confruntată cu alegerea dintre o doctrină a creației după chipul lui Dumnezeu, care implica liberul arbitru ca factor al convertirii, și o doctrină a căderii, care implica o înlocuire a chipului lui Dumnezeu cu chipul lui Satan, care devenise acum „substanța" firii omenești, generația confesională de luterani, care susținea „poziția fermă" a lui Luther, s-a străduit să prezinte „doctrina în armonie cu analogia cuvîntului lui Dumnezeu... și purificată de orice eroare, fie ea pelagiană sau maniheistă". În ciuda asemănării superficiale cu doctrina lui Luther, negarea liberului arbitru de către Valla era o greșeală, întrucît anula orice urmă de neprevăzut și conducea la un fatalism „stoic". Exista o anumită „ambiguitate" în termeni precum „substanță" și „natură". Însă dacă termenul „substanță" era folosit în sensul aristotelic, era inacceptabil să se vorbească despre păcatul originar ca fiind „substanța" naturii umane; căci Scriptura „face deosebirea între păcatul originar și persoană sau subiect" și, „chiar și după cădere, natura umană este creația și lucrarea lui Dumnezeu". Luther vorbise despre păcatul originar așa cum o făcuse cu scopul de a releva faptul că firea omenească și persoana umană rămîn totuși păcătoase, chiar dacă omul nu ar săvîrși nici un păcat. Prin cădere „am păcătuit toți întru Adam și am pierdut chipul și slava lui Dumnezeu" și odată cu ele libertatea „de a alege în chestiuni spirituale". Totuși, preocuparea principală a doctrinei era să păstreze accentul pus de Luther pe nevoia absolută de har. Înainte de convertire erau „doar două cauze eficiente, și anume Duhul Sfînt și cuvîntul lui Dumnezeu ca instrument al Duhului Sfînt prin care acesta realizează convertirea"; nu exista o a treia cauză pentru voința omului. Toate acestea nu erau „necesitate sau constrîngere" divină, așa cum susținuse Strigel, ci erau monoergism divin.

Form. Conc. S. D. 1-2 (*Bek.* 843-846)
Chyt. *Pecc. orig.* 20 (Schlüsselburg 2:238)

Form. Conc. S. D. 1.3 (*Bek.* 846); Hutt. *Comp.* 8.8 (1728:104-105)

Chem. *Loc.* 7 (1604-I:426)
Chyt. *Pecc. orig.* 20; pr. (Schlüsselburg 2:236; 227)

Chyt. *Pecc. orig.* 16 (Schlüsselburg 2:233)
Form. Conc. S. D. 1.34 (*Bek.* 855)

Form. Conc. S. D. 1.5 (*Bek.* 846-847)
Chem. *Loc.* 8.3 (1604-I:566)

Hes. *Anal. Vict.* (Schlüsselburg 5:514)

Form. Conc. Epit. 2.19 (*Bek.* 781)
Strig. *apud Disp. Vinar.* 5; 11 (1563:93; 203)
Form. Conc. S. D. 2.60 (*Bek.* 896)

Acest monoergism divin se afla la baza controversei lui Luther cu Erasmus, precum și în centrul disputelor sale cu scolastica, dar se regăsea și în comentariile sale biblice, avînd drept corolar excluderea oricărei noțiuni de merit ca fundament al relației omului cu Dumnezeu, și mai precis respingerea „distincției imaginare dintre meritul conformității și meritul virtuții": Ceea ce omul păcătos face pentru sine, atît cît este în stare, era definit ca merit al conformității (*meritum congrui* sau *meritum de congruo*); ceea ce omul virtuos, ajutat de harul divin, face pentru

Apol. Conf. Aug. 4.19 (*Bek.* 163); Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (*WA* 40-II:223)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 59.N (Oberman-Courtenay 2:440-442)

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:770); Calv. *Rom.* 3:27 (Parker 76)

Gabr. Bl. *Can. miss.* 59.N (Oberman-Courtenay 2:442)

Oberman (1963) 170

Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (*WA* 40-II:224)
Apol. Conf. Aug. 4.108 (*Bek.* 274)

Mat. 5,11-12, 46; 6,4,6,18
Luth. *Matt. 5-7. conc.* (*WA* 32:542-544); Calv. *Conc. acad.* (Barth-Niesel 1:6)
Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:693-696); Bgn. *Annot. Col.* 1:15 (1524:34v); Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:541-542); Zw. *Schl.* 20 (*CR* 89:178-179); Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:486-487); Hunn. *Just.* (1590:191-193)
Luth. *Latom.* (*WA* 8:107-108)

sine sau pentru alții era definit ca merit al virtuții (*meritum condigni* sau *meritum de condigno*). Ideea de merit, fie el al conformității ori al virtuții, reprezenta, potrivit lui Luther, o recădere în pelagianism. Biel definise meritul conformității ca depinzînd „nu de o datorie a dreptății, ci numai de generozitatea celui care o acceptă", adică a lui Dumnezeu sau, așa cum spunea cu altă ocazie, „nu pe baza unui pact premergător, ci a unei pure generozități"; așadar era un „semimerit", după cum l-a numit un cercetător modern. Însă pentru Luther „nu există nici o «conformitate» sau faptă împlinită înaintea primirii harului, ci numai mînia, păcatul, groaza și moartea". Îndreptățirea era însăși antiteza meritului, fie înaintea primirii harului, fie în starea de har, iar pasajele din Scriptură care vorbesc despre „răsplată", ca de pildă Predica de pe munte, trebuiau interpretate în lumina principiului potrivit căruia „harul și meritul se exclud reciproc": Scriptura folosește „răsplătirile" ca mijloc de a-i mîngîia pe credincioși cu ideea că supunerea lor față de voința divină este cu adevărat bineplăcută lui Dumnezeu.

Conf. Aug. 15.3 (*Bek.* 69-70)

Conf. Aug. 26.2-4 (*Bek.* 100-101)

Luth. *Gal.* (1519) 2:21 (*WA* 2:503)

Blngr. *Sum.* 9.2 (1556:160v)
Apol. Conf. Aug. 4.73 (*Bek.* 174-175); Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:504)
Rom. 3,28; Ef. 2,9

Luth. *Rom.* 3:27-28 (*WA* 56:264)

Principala antiteză a doctrinei îndreptățirii era, pentru Luther ca și pentru „felul simplu paulinic" de a vorbi pe care el susținea că își întemeiază doctrina, cea dintre mîntuirea cu ajutorul harului prin credință și mîntuirea prin fapte bune. În cadrul disputei pe marginea indulgențelor această atitudine critică împotriva faptelor se aplica mai ales în cazul „tradițiilor omenești instituite spre a-L îmblînzi pe Dumnezeu, spre a merita harul și a aduce satisfacție pentru păcate", toate acestea fiind „opuse Evangheliei și doctrinei credinței". Înmulțirea acestor porunci omenești cu privire la faptele considerate a cîștiga bunăvoința lui Dumnezeu eclipsase „harul lui Hristos și doctrina credinței". Totuși, critica nu avea în vedere numai astfel de fapte ale omului, ci toate faptele, „chiar și cele ale preasfintei legi a lui Dumnezeu". A face faptele poruncite de Dumnezeu, presupunînd că Dumnezeu va aduce mîntuirea în schimbul lor, echivala cu săvîrșirea unui păcat și cu înstrăinarea de Dumnezeu. „Particolele exclusiviste" folosite în epistolele pauline, în sintagme precum „fără faptele Legii" sau „nu din fapte", defineau căutarea îndreptățirii: „Să nu zăbovim niciodată și să nu încetăm niciodată să împlinim; să nu privim nici o faptă ca și cum odată cu ea s-ar fi încheiat căutarea dreptății, ci să așteptăm acest sfîrșit ca și cînd el ar fi imposibil de atins". Dreptatea credinței nu consta din nici o faptă, ci

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:772)

Strig. *Hum. vir.* 7.1 (Schlüsselburg 5:75-76)

Rom. 9,16 (Vulg.)
Hes. *Confut. Syn.* 9 (Schlüsselburg 5:348); Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:716); Calv. *Inst.* (1559) 2.5.17 (Barth-Niesel 3:316-317); *Form. Conc. Epit.* 2.6 (*Bek.* 778)

Conf. Aug. 20.1 (*Bek.* 41)

Luth. *Gut. Werk.* (*WA* 6:275)

Luth. *Gut. Werk.* (*WA* 6:211)

Luth. *Gen.* 12:4 (*WA* 42:452)

Luth. *Matt. 5-7.5:8* (*WA* 32:327-328)

Luth. *Ev. In.* 6-8.6:53 (*WA* 33:200)

Luth. *Ev. In. 14-15.* pr. (*WA* 45:468)

din bunăvoinţa lui Dumnezeu, fără de care pînă şi cele mai drepte dintre fapte nu erau cîtuşi de puţin drepte. Deşi susţinătorii liberului arbitru se străduiau să-şi argumenteze teoria folosind chiar şi pasajul preferat de antipelagieni, „nu este nici de la cel care voieşte, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu care miluieşte", nu era „nimic care să se opună cu mai multă putere conlucrării (*synergia*) imaginare a omului ca acest pasaj".

Astfel de negări categorice ale eficienţei faptelor, inclusiv ale faptelor bune ale credincioşilor, pentru stabilirea relaţiei corecte dintre Dumnezeu şi om erau, aproape inevitabil, însoţite de următorul protest: „Învăţătorii noştri sînt acuzaţi pe nedrept că interzic faptele bune". *Tratatul despre faptele bune* scris de Luther era un comentariu pe marginea Decalogului, prezentînd faptele bune prescrise de fiecare poruncă, dar insistînd în concluzie asupra ideii potrivit căreia „credinţa trebuie să vegheze în spatele acestei fapte. Fără credinţă nimeni nu este în stare să facă această faptă. Toate faptele sînt complet incluse în credinţă". Căci, „dacă dreptatea constă în credinţă, atunci credinţa împlineşte toate poruncile şi face ca toate faptele sale să fie drepte". Credinţa nu se opunea faptelor bune; dimpotrivă, numai prin dreptatea credinţei putea omul să fie eliberat de neliniştea de care era cuprins atunci cînd căuta să domolească prin fapte mînia lui Dumnezeu şi putea pentru prima oară să facă fapte bune, aşa cum dovedea exemplul credinţei lui Avraam. Faptele bune ale credinţei erau cele făcute în folosul „aproapelui", acum că nu mai era nevoie să fie făcute în folosul propriu sau spre a cîştiga bunăvoinţa lui Dumnezeu.

Ca termen specific pentru stabilirea (sau restabilirea) relaţiei corecte dintre Dumnezeu şi om, „îndreptăţirea" era considerată de obicei ca izvorînd din epistolele pauline, în principal din epistolele către Romani şi Galateni (asupra cărora Luther a făcut numeroase şi repetate, în cazul Galatenilor, comentarii). Însă conţinutul doctrinei îndreptăţirii era, pentru Luther, învăţătura universală a tuturor Scripturilor, atît a Vechiului, cît şi a Noului Testament. Prin urmare el preţuia Evanghelia după Ioan, considerînd-o drept o capodoperă în ceea ce priveşte prezentarea doctrinei îndreptăţirii cu atît mai mult cu cît această doctrină era în mod unic prezentată alături de Treime şi de persoana lui Hristos, chiar dacă nici termenul „îndreptăţire" şi nici măcar termenul „credinţă" ca substantiv nu apar în această evanghelie. Însă cînd Hristos spune, „Cel

Ioan 6,47
Luth. *Ev. In.* 6-8.6:47 (*WA* 33:161)

ce crede [în Mine] are viață veșnică", acest text era, potrivit lui Luther, „piatra de temelie a îndreptățirii noastre". Căci problema nu era legată de terminologie, ci de mesajul evanghelic, a cărui doctrină a „îndreptățirii" era sinonimă cu darul „vieții veșnice", la care se referea acest text, și cu „iertarea păcatelor". Ideea că teologia lui Luther putea fi redusă la un simplu corolar al iertării păcatelor era desigur o exagerare, însă o exagerare conformă cu ceea ce credea Luther însuși despre locul hotărîtor al iertării în cadrul întregii doctrine și mai ales în cadrul doctrinei îndreptățirii. Lucrul esențial pe care îl propovăduia Scriptura era că viața este posibilă numai „prin iertarea păcatelor", fără de care Biserica și creștinismul însuși s-ar prăbuși. Mărturia Scripturii se unea cu experiența personală a credinciosului pentru a identifica iertarea păcatelor drept „însăși vocea evangheliei".

Apol. Conf. Aug. 4.76 (*Bek.* 175); *Form. Conc. Epit.* 3.7 (*Bek.* 783)

Billing (1952) 7

Luth. *Ps. grad.* 130:3 (*WA* 40-III:348)

Apol. Conf. Aug. 27.13 (*Bek.* 381)

Definind îndreptățirea ca iertare a păcatelor, Luther accentua cu și mai multă forță caracterul ei gratuit. Doctrina scolastică a meritului, fie „al conformității", fie „al virtuții", se făcea vinovată de „uzurparea dreptului care îi aparține doar lui Hristos. Numai el izbăvește de păcate și împarte dreptate și viață veșnică". Rugăciunea psalmistului pentru milă și iertarea păcatelor reprezenta negarea unui astfel de merit sau a oricărei alte cereri pe care păcătosul ar putea încerca să o pună înaintea lui Dumnezeu; căci „îl desparte nu doar de propria lui dreptate, ci și de mînia lui Dumnezeu", așezînd întreaga tranzacție dintre Dumnezeu și om în afara sferei strădaniei omenești. Departe de a reprezenta numai înlăturarea păcatului, în ce privește vina și puterea lui, iertarea păcatelor era o forță pozitivă; „Căci acolo unde există iertare a păcatelor, există și viață și mîntuire". Explicînd cea de-a cincea cerere din Rugăciunea Domnească, „Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri", Luther a fost obligat să afirme că iertarea altora era o „condiție" pentru a fi iertat, și în același timp să explice că Dumnezeu acordă iertarea „nu din cauza iertării noastre, căci Dumnezeu face acest lucru în deplină libertate, din preaplinul harului Său, fiindcă așa a făgăduit, după cum ne învață Evanghelia". Cu toate că doctrina îndreptățirii păcătosului nu era prezentă în mod explicit în Scripturi, Luther o identifica acolo unde Scripturile vorbeau despre iertare; procedînd astfel, el urma exemplul apostolului Pavel, care citase cuvintele Psalmilor, „Fericit bărbatul căruia nu-i va socoti Domnul păcatul", spre a arăta că „David rostește o binecuvîntare

Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (*WA* 40-I:236-238)

Luth. *Ps. 51*:1 (*WA* 40-II:341-342)

Luth. *Kl. Kat.* 6.6 (*Bek.* 520)

Mat. 6,12

Luth. *Dtsch. Kat.* 3.93-96 (*Bek.* 684-685)

Luth. *Rom.* 4:7 (*WA* 56:284); Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:590)

Ps. 31,1-2 (Vulg.)

Rom. 4,6-8

pentru omul căruia Dumnezeu îi socoteşte dreptatea fără fapte".

2Cor. 5,19 (Vulg.)
Tom. Aq. *S. T.* 2.1.113.2 ad 2 (*Ed. Leon.* 7:329-330)
Mel. *Annot. Rom.* (*CR* 15:454)

Conf. Aug. 4.3 (*Bek.* 56)

Mel. *Thes. bacc.* 10 (Plitt-Kolde 251)

Aceste texte, împreună cu textul, „Dumnezeu era în Hristos, împăcînd lumea cu Sine însuşi, nesocotindu-le (*non reputans*) greşelile lor", definiseră îndreptăţirea şi iertarea ca fiind nesocotirea păcatului, definiţie a cărei valabilitate a fost acceptată. Însă acum, prin extensie aceasta a devenit atribuirea pozitivă a credinţei în Hristos ca dreptate: aşa cum spunea Melanchthon la începutul epocii Reformei, „toată dreptatea noastră este atribuirea gratuită a lui Dumnezeu". Luther a dezvoltat această definiţie pozitivă *in extenso*. În cadrul doctrinei îndreptăţirii „aceste trei lucruri sînt reunite: credinţa, Hristos şi acceptarea sau atribuirea". Dreptatea creştină era „o încredere a inimii în Dumnezeu prin Hristos", în temeiul căreia „Dumnezeu trece cu vederea păcatele. Aceasta se realizează prin atribuire", cînd de dragul lui Hristos „Dumnezeu socoteşte dreptatea nedesăvîrşită ca fiind desăvîrşită, iar păcatul ca nefiind păcat, chiar dacă este păcat". El spunea, fără discriminare, „de dragul credinţei noastre în Hristos sau de dragul lui Hristos", fiindcă antiteza dintre credinţă şi fapte înlătura posibilitatea de a atribui credinţei un merit care să cîştige îndreptăţirea. Sau, aşa cum avea să spună în acelaşi comentariu mai tîrziu, „Acesta este motivul pentru care teologia noastră este sigură: ne smulge din noi înşine şi ne aşază în afara noastră, aşa încît să nu depindem de propria noastră putere, conştiinţă, experienţă, persoană sau de propriile noastre fapte, ci să depindem de ceea ce este în afara fiinţei noastre, adică, de promisiunea şi adevărul lui Dumnezeu, care nu pot înşela". Astfel, îndreptăţirea era atît „prin Hristos" cît şi „prin credinţă", nici una în absenţa celeilalte. Atribuirea însemna că „Dumnezeu îşi întoarce privirea de la păcatele noastre, chiar şi de la dreptatea şi virtuţile noastre, şi ne socoteşte drepţi datorită credinţei, care este strîns legată de Fiul Său".

Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (*WA* 40-I:233)

Luth. *Gal.* (1535) 3:6 (*WA* 40-I:367-368)

Luth. *Gal.* (1535) 3:6 (*WA* 40-I:370)

Luth. *Gal.* (1535) 4:6 (*WA* 40-I:590)

Luth. *Rom.* 5:2 (*WA* 56:299)

Luth. *Gen.* 15:6 (*WA* 42:564)

Aparenta simetrie între „prin credinţă" şi „prin Hristos", ca elemente corelative, putea fi totuşi înşelătoare, aşa cum s-a dovedit cînd a fost necesar să se precizeze ce anume se atribuia. După ce afirmase că „nimeni nu va fi îndreptăţit prin nici o faptă..., ci numai prin credinţă", Luther explica în continuare că „trebuie să trăim printr-o dreptate străină" şi că „cei care îl cunosc pe Hristos... se bazează... numai pe viaţa şi dreptatea lui Hristos". Conceptul de dreptate străină, dreptatea lui Hristos, atribuită

Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:515)

Luth. *Jes.* 11:4 (*WA* 31-II:86)
Luth. *Jes.* 11:9 (*WA* 31-II:88)

credinciosului în actul divin al îndreptățirii, însemna descrierea îndreptățirii ca avînd loc „datorită lui Hristos", dar numai „prin credință", Hristos fiind temelia, iar credința instrumentul. Cu toate că nici Luther nu a fost întotdeauna extrem de precis, cei care s-au ocupat de sistematizarea învățăturii lui aveau să explice că în Epistola către Romani „«a îndreptăți» este folosit în sens juridic, adică «a absolvi un om vinovat și a-l pronunța drept» în temeiul unei dreptăți străine, și anume aceea a lui Hristos, care ne este comunicată prin credință". În cursul unei dispute academice, Luther însuși a folosit conceptul de dreptate străină a lui Hristos, o dreptate „în afara noastră", pentru a dovedi că îndreptățirea trebuie să fie numai prin credință, fără fapte, de vreme ce acestea nu pot dobîndi o astfel de dreptate.

Apol. Conf. Aug. 4.305 (*Bek.* 219)

Luth. *Disp. just.* 27-29 (*WA* 39-I:83)

El avea să descopere o profeție a acestei dreptăți a lui Hristos într-un *locus classicus* din Vechiul Testament, mărturisirea lui Ieremia: „Domnul este dreptatea noastră", care dovedea că Hristosul care îndreptățește este adevăratul Dumnezeu. Însă această profeție avea să devină, pentru următoarea generație, cauza unui conflict între interpretarea juridică a îndreptățirii ca atribuire a unei dreptăți străine și identificarea dreptății atribuite prin îndreptățire cu cea a naturii divine a lui Hristos ca „Domnul dreptatea noastră". Andreas Osiander publicase articolele acordului stabilit la Colocviul de la Marburg din 1529, pentru a arăta că în privința doctrinelor majore, și mai ales în privința îndreptățirii, exista un consens în rîndul liderilor protestanți; printre aceste articole se afla și declarația potrivit căreia „credința este dreptatea noastră înaintea lui Dumnezeu, de dragul căreia Dumnezeu ne socotește drepți, credincioși și sfinți", însă aceasta era „de dragul Fiului Său, în care credem și de aceea primim și ne împărtășim din dreptatea, viața și toate binecuvîntările Fiului Său". Osiander a preluat această a doua idee și a îndreptat-o împotriva celor care înțeleseseră greșit concepția lui Luther. Identificarea de către Luther a îndreptățirii cu iertarea păcatelor și cu mîntuirea avea să devină pentru Osiander, cu mult înaintea conflictului, un alt mod de a afirma teza potrivit căreia conținutul îndreptățirii era însuși Domnul Hristos; căci „ce este iertarea păcatului? Nu este... Cuvîntul lui Dumnezeu și Dumnezeu însuși?". Hristos devenise astfel „dreptatea noastră", așa cum propovăduia apostolul. În lumina acestor pasaje biblice diverse el interpreta cuvintele despre credință ca

Ec. *Ev.* Quas. 1 (1530-I:92r)
Ier. 23,6
Luth. *Gen.* 33:6-7 (*WA* 44:184); Mel. *Ennar. Symb. Nic.* (*CR* 23:223-224)
Mel. *Explic. Symb. Nic.* (*CR* 23.367-368)

Vezi *supra*, p. 183

Osndr. *Mar.* 7 (1529:2v-3r)

Osndr. *Mit.* (1551:Zv)

Onndr. *Schatz* (1525:B2v)
Osndr. *Schatz* (1525:A4v)
1 *Cor.* 1,30
Osndr. *Mit.* (1551:B3; J3; O2v)

Rom. 4,3-5
1In. 4,8

Osndr. *Disp.* (1551:M4v)

Osndr. *Mel.* (1553:03)

Flac. *Gegn.* (1552)

Apud. Calv. *West.* 3 (*CR* 37:246); *Apud* Calv. *Hes.* (*CR* 37:504)

Bez. *Flac.* 22-25 (*Bez Tract* 2:169)

Men. *Gerecht.* (1552)

Calv. *Inst.* (1559) 3.11.5 (Barth-Niesel 4:186)

Calv. *Inst.* (1559) 3.11.6 (Barth-Niesel 4:187); Mel. *Enarr. Rom.* 3:21 (*CR* 15:856-864)

Form. Conc. S. D. 3.4 (*Bek.* 914-916)

Mel. *Explic. Symb. Nic.* (*CR* 23:452)

Vezi vol. 3, pp. 170-171
Vezi *infra.*, p. 180
Form. Conc. S. D. 3.25 (*Bek.* 922)
Chem. *Loc.* 11 (1604-II:795); Flac. *Clav.* (1628-I:493)

făcînd referire la dreptate: dreptatea este Domnul însuşi, a cărui natură este iubirea. Ceea ce spunea Luther despre dreptatea „din afara noastră" era o figură de stil pe înţelesul credincioşilor simpli. În concluzie, „Dacă cineva întreabă ce este dreptatea, trebuie să răspundă: Hristos care sălăşluieşte în noi prin credinţă este dreptatea noastră potrivit firii Sale divine, iar iertarea păcatelor, care nu este Hristos însuşi, dar care este cîştigată de Hristos, este o pregătire şi motivul pentru care Dumnezeu ne acordă dreptatea Sa, care este Dumnezeu însuşi".

Cu toate că Osiander invoca autoritatea doctrinei îndreptăţirii formulată de Luther, adversarii lui, în ciuda controverselor dintre ei asupra multor altor chestiuni, au făcut front comun pentru a i se opune: un opozant luteran precum Matthias Flacius punea în antiteză citate din lucrările lui Osiander cu citate din operele lui Luther; pe de altă parte, scriind împotriva lui Flacius, un discipol al lui Calvin afirma că, în ciuda unor încercări luterane de a asocia învăţăturile lui Calvin cu cele ale lui Osiander, „Calvin a descoperit, a respins şi a condamnat iluziile lui [Osiander] cu mai multă precizie şi tărie decît oricine altcineva". Identificarea dreptăţii îndreptăţirii cu dreptatea lui Hristos potrivit firii Sale divine era un gen de „alchimie", prin care transformarea metafizică a naturii umane create devenea baza noii relaţii dintre Dumnezeu şi om, „un amestec de substanţe prin care Dumnezeu – pătrunzînd în adîncul fiinţei noastre – ne face părtaşi ai fiinţei Sale". Osiander se făcea vinovat de definirea dreptăţii îndreptăţirii ca fiind dreptatea divină esenţială a lui Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, în loc să o considere ca fiind dreptatea care venea din actul sacerdotal al ispăşirii. În *Formula Concordiei* din 1577, vorbindu-se în numele majorităţii „iniţiatorilor *Confesiunii de la Augsburg*", Hristos era definit ca fiind „dreptatea noastră, nu potrivit doar firii divine sau doar firii umane, ci potrivit ambelor firi; ca Dumnezeu şi om, prin ascultarea lui desăvîrşită, ne-a izbăvit de păcate, ne-a îndreptăţit şi ne-a mîntuit". „Ascultarea" lui Hristos, „de dragul căreia sîntem acceptaţi" era „desăvîrşită" fiindcă, aşa cum cîţiva dintre „iniţiatorii *Confesiunii de la Augsburg*" au ajuns să o înţeleagă, nu aducea doar o răscumpărare pasivă în faţă justiţiei punitive a lui Dumnezeu (aşa cum considerase Anselm), ci şi o răscumpărare activă faţă de poruncile legii privind o viaţă cu desăvîrşire dreaptă. Astfel de dreptate a lui Hristos era atribuită credinciosului prin credinţă, şi aceasta

Ier. 23,6

Form. Conc. S. D. 3.17 (*Bek.* 919); *Conf. Helv. Remon.* 18.3 (1622: 59-60)

Luth. *Vor. N. T.* (*WA DB* 7: 8); Calv. *Rom.* 4: 16 (Parker 93); Snds. *Serm.* 15.6 (*PS* 41: 297)

Luth. *Ps. 51: 10* (*WA* 40-II: 422)

In. 1,16

Luth. *Ev. In.* 1.2.1: 16 (*WA* 46: 654)

Luth. *Grnd. Urs.* 11 (*WA* 7: 375-377); Bgn. *Chr. gl.* (1527: 73)

Luth. *Latom.* (*WA* 8: 92)

Luth. *Latom.* (*WA* 8: 106)

Vezi vol. 3, pp. 143-144

Apol. Conf. Aug. 4.380-381 (*Bek.* 231-232)

1Cor. 13,13

era semnificaţia cuvintelor lui Ieremia, „Domnul dreptatea noastră". Astfel, doctrina „juridică" a lui Luther, clarificată de Melanchthon, avea să cîştige teren în interpretările confesionale ale îndreptăţirii (fie ele luterane, calvine ori arminiene) în faţa altor modalităţi de expresie care şi-au găsit şi ele un loc legitim în cadrul spectrului larg al gîndirii din epoca Reformei.

Unul dintre argumentele în sprijinul respingerii definiţiei lui Osiander, potrivit căreia dreptatea îndreptăţirii era dreptatea esenţială a lui Hristos „din noi înşine", era asemănarea ei cu definiţia scolastică a harului văzut ca o însuşire insuflată omului mai curînd decît ca bunăvoinţa lui Dumnezeu, aşa cum Luther definea harul în prefaţa la Epistola către Romani: „Harul înseamnă de fapt favoarea sau bunăvoinţa lui Dumnezeu îndreptată către noi". El punea în antiteză definirea harului ca „o însuşire ascunsă în adîncul inimii" cu definirea lui ca „acţiunea neîntreruptă prin care sîntem prinşi şi mişcaţi de Duhul lui Dumnezeu". Sintagma „har peste har" din Evanghelia după Ioan făcea deosebirea între „două feluri de har", primul fiind „harul lui Hristos" ca „izvor principal al întregului har", iar cel de-al doilea fiind „acel har pe care îl avem de la Hristos, pe care El ni-l împarte". Mîntuirea şi iertarea veneau numai prin harul lui Hristos, iar „orice strădanie de a căuta alte căi spre rai este zadarnică". Şi astfel, îndreptăţirea însemna că mila şi harul erau atribuite gratuit şi din pură milostivire, fără strădaniile sau faptele omului. Originea dreptăţii nu trebuia căutată în credinciosul îndreptăţit, ci în milostivirea lui Dumnezeu. Harul divin era aşadar „un bun şi mai de preţ decît acea sănătate a dreptăţii care... vine din credinţă. ...Harul lui Dumnezeu este un bun exterior, bunăvoinţa lui Dumnezeu, opusul mîniei". Exista un consens augustinian potrivit căruia faptele bune erau bineplăcute lui Dumnezeu numai datorită harului şi prin urmare credincioşii trebuiau să-şi pună încrederea în harul lui Dumnezeu, însă acest consens a fost distrus cînd harul a început să fie interpretat ca o stare a omului mai curînd decît ca bunăvoinţa nemeritată şi milostivirea iertătoare a lui Dumnezeu. Şi „ori de cîte ori se precizează acest lucru, trebuie adăugată şi credinţa, de vreme ce primim mila, împăcarea şi iubirea lui Dumnezeu numai prin credinţă".

O credinţă care era capabilă să dobîndească harul şi împăcarea într-o asemenea manieră trebuia şi ea să fie definită şi interpretată corect. Ca parte componentă a

triadei pauline a credinţei, nădejdii şi dragostei, credinţa se bucurase, cel puţin de la tratatul lui Augustin intitulat

Vezi vol. 3, pp. 52-53

Credinţă, nădejde şi dragoste, de mare parte din atenţia necesară pentru realizarea unei analize a „virtuţilor teo-

Tom. Aq. *S. T.* 2.2.4 (*Ed. Leon.* 8:43-53)
Tom. Aq. *S. T.* 2.1.55.1 ad 1 (*Ed. Leon.* 6:349)

logice". În plus, „«credinţa» este uneori termenul folosit pentru a desemna ceea ce se crede", ca în expresii precum

Vezi vol. 3, pp. 239-240

„una şi adevărata credinţă". Acum că devenise necesar să se menţioneze cu precizie ce era „credinţa care îndreptăţeşte", aceste definiţii, fără a fi incorecte în ele însele, aveau nevoie de aprofundare şi nuanţare: „Credinţa care

Apol. Conf. Aug. 4.48 (*Bek.* 169); Mel. *Doct. Paul.* (*CR* 11:38); Zw. *Bek.* (*CR* 93-II:194)

îndreptăţeşte nu este doar cunoaştere istorică, ci deplina acceptare a promisiunii lui Dumnezeu de acordare a iertării păcatelor şi a îndreptăţirii". Luther se pronunţa împotriva teologiei scolastice prin simpla antiteză: „Acolo unde

Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (*WA* 40-I:228-229)
Calv. *Rom.* 4:14 (Parker 91); Bingr. *Sum.* 6 int.; 6.1 (1556:86r; 87r-88r)

ei vorbesc de iubire, noi vorbim de credinţă". „Credinţă" însemna aici mai mult decît virtute sau cunoaştere (însă nu mai puţin). Însemna, mai presus de orice, „o încredere (*fiducia*) solidă", pentru care „Hristos este obiectul cre-

Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (*WA* 40-I:228-229)

dinţei sau mai curînd nu obiectul, ci, ca să spunem aşa, cel care este prezent în credinţa însăşi". Prin urmare, credinţa era „un fel de cunoaştere sau întuneric care nu poate vedea nimic". Să crezi „în" Hristos includea, aşa cum arăta Luther în comentariul său pe marginea Crezului apostolilor, credinţa „că" viaţa, moartea şi învierea lui

Luth. *Kl. Kat.* 2.3-4 (*Bek.* 511)
Luth. *Gal.* (1535) 2:21 (*WA* 40-I:299); Bgn. *Chr. gl.* (1527:19-20)

Hristos erau adevărate din punct de vedere istoric –, dar mai ales că erau adevărate „pentru mine", o sintagmă pe care credinciosul trebuia „să o accepte cu o credinţă sigură şi să o aplice lui însuşi" fără a se îndoi.

În acelaşi timp era necesar ca aceste elogii aduse credinţei să nu dea impresia că se referă la credinţă în sensul de „a crede în credinţă" sau că atribuirea credinţei ca dreptate avea loc în afara lui Hristos ca obiect şi conţinut al ei. În cursul uneia dintre cele mai elocvente critici formulate de Luther la adresa scolasticii, el îşi avertiza cititorii: „Luaţi aminte, credinţa nu este de ajuns, ci doar acea credinţă care se ascunde sub aripile lui Hristos şi se

Luth. *Latom.* (*WA* 8:112)

dezvăluie în slava îndreptăţirii Sale". Într-o predică rostită cam în aceeaşi perioadă, Luther îi combătea pe aceia dintre gînditorii scolastici contemporani cu el care identificau iertarea păcatelor şi îndreptăţirea cu un simplu act de atribuire divină. În antiteză, el insista asupra faptului că „împotriva acestei groaznice interpretări şi erori, sfîntul apostol obişnuieşte să lege întotdeauna credinţa de Iisus

Luth. *Kirchpost.* (*WA* 10-I-1:469)

Hristos". Se putea spune despre credinţă că îndreptăţeşte sau că mîntuieşte, dar numai în sensul în care credinţa

Apol. Conf. Aug. 4.338 (*Bek.* 226)

era abilitatea creată de divinitate spre a dobîndi promisiunea harului în Hristos. De aceea Luther nu avea nici o dificultate sau nelămurire atunci cînd susţinea că îndreptăţirea era „de dragul credinţei noastre în Hristos sau de dragul lui Hristos", de vreme ce aceste două sintagme însemnau acelaşi lucru.

Luth. *Gal.* (1535) 3:6 (*WA* 40-I:370)

Doctrina îndreptăţirii prin credinţă presupunea faptul că păcătosul îndreptăţit era, de-a lungul vieţii, „drept şi păcătos în acelaşi timp" (*simul justus et peccator*), formulă care „rezumă întreaga teologie a lui Luther". Cel mai important fundament biblic al acestei formule se regăsea în capitolul şapte al Epistolei către Romani. Reformatorii puteau invoca precedentul lui Augustin, care pusese acest capitol pe seama lui Pavel Fariseul, dar trăsese pînă la urmă concluzia că se referă la Pavel Creştinul, şi ca atare la toţi creştinii. După cum se descria pe sine acolo, „există un bărbat pe nume Pavel, care recunoaşte că se află în două situaţii diferite: sub har este duhovnicesc, dar sub Lege este trupesc. Unul şi acelaşi Pavel se află în ambele situaţii". Dar întrucît dreptatea prin care păcătosul îndreptăţit putea fi numit „drept" nu era o dreptate a sa, ci era „dreptatea lui Hristos", încrederea lui trebuia să fie şi să rămînă în cruce. Şi întrucît păcatul prin care cel îndreptăţit putea fi numit „păcătos" era propriul său păcat, chiar şi după botez, nu era suficient să se considere „concupiscenţa" păcătosului botezat drept o „înclinaţie păcătoasă" (*fomes peccati*), căci Noul Testament îl numea „păcat", ceea ce într-adevăr era. Acest paradox al „dreptului şi păcătosului", care, împreună cu această interpretare a capitolului 7 din Epistola către Romani, avea să devină o învăţătură specifică a diferiţilor discipoli ai lui Luther, a devenit de asemenea unul dintre elementele distinctive între doctrina sa cu privire la îndreptăţirea prin credinţă şi chiar şi acele doctrine romano-catolice privind îndreptăţirea care păreau să fie cel mai aproape de doctrina luterană.

Luth. *Rom.* 4:7 (*WA* 56:272)

Hermann (1960) 1
Zw. *Klar.* (*CR* 88:351); Calv. *Rom.* 7:15 (Parker 149); Blngr. *Dec.* 3.8 (1552:138r)

Aug. *Retrac.* 2.27.2 (*CSEL* 36:131-132); Aug. *Pelag.* 1.10.18-1.11.24 (*PL* 44:560-562)

Luth. *Latom.* (*WA* 8:119)

Luth. *Rom.* 7:25 (*WA* 56:347)

Apol. Conf. Aug. 2.38-45 (*Bek.* 154-156)
Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:652-653); Mel. *Enarr. Rom.* 7:22 (*CR* 15:942); Strig. *Hum. vir.* 7.9 (Schlüsselburg 5:80); Flac. *Clav.* (1628-I:153)

Vezi *infra*, p. 314

Teologia crucii

Deşi Luther nu a scris niciodată o expunere completă a întregii sale teologii şi, nici chiar atunci cînd a luat hotărîrea de „a[-şi] mărturisi credinţa înaintea lui Dumnezeu şi a întregii lumi, punct cu punct", nu a prezentat un sistem alcătuit măcar dintr-o serie de afirmaţii, el a găsit totuşi

Luth. *Ab. Chr.* 3 (*WA* 26:499)

un termen prin care să-şi caracterizeze sistemul de gîndire. Punînd în antiteză teologul, în mod eronat numit astfel, „care priveşte lucrurile nevăzute ale lui Dumnezeu ca şi cînd ele ar fi observabile în acele lucruri care s-au petrecut aievea", cu teologul autentic, „care înţelege lucrurile văzute ale lui Dumnezeu prin pătimire şi cruce", el numea primul sistem „o teologie a slavei", iar pe cel de-al doilea „o teologie a crucii" sau, în exprimarea lui Hugh Latimer, „acea religie care îşi are anexată crucea".

Luth. *Disp. Heid.* 19-21 (*WA* 1:354)
Ltmr. *apud* Rdly. *Conf. Ltmr.* 1 (*PS* 39:113)

La baza teologiei crucii se afla teza potrivit căreia „Dumnezeu poate fi văzut numai în suferinţă şi cruce", aşa încît „cel ce nu îl cunoaşte pe Hristos nu-l cunoaşte pe Dumnezeu ascuns în suferinţă". Într-o cheie asemănătoare, tînărul Melanchthon declara că „a-L cunoaşte pe Hristos înseamnă a-I cunoaşte binefacerile". Ţinta polemică a ambelor afirmaţii era o metodă teologică pe care autorii o atribuiau scolasticii şi care trata adevărurile credinţei creştine ca pe obiecte ale curiozităţii intelectuale fără a face referire la cruce şi la binefacerile lui Hristos. Dogmele cu privire la Treime şi la persoana lui Hristos nu erau un exerciţiu de interpretare logică sau speculaţie metafizică. Luther îi ridiculiza pe scolastici pentru că cercetau relaţia dintre cele două firi ale lui Hristos şi eticheta acest tip de analiză drept „sofist". „Ce importanţă are acest lucru pentru mine?" continua el. „Faptul că este om şi Dumnezeu prin fire, acest lucru îl are pentru Sine însuşi; însă faptul că şi-a împlinit lucrarea, revărsînd iubire şi devenind Mîntuitorul şi Izbăvitorul meu – acest lucru se întîmplă pentru mîngîierea şi binele meu". Căci, aşa cum spunea Luther într-o predică din 1525, Hristos nu era numit „Hristos" fiindcă avea două firi, ci datorită lucrării Sale ca Mîntuitor. Iar Melanchthon îi critica pe scolastici pentru că „ascundeau slava şi binefacerile lui Hristos" în ciuda corectitudinii formale a doctrinei lor despre persoana lui Hristos.

Luth. *Disp. Heid.* 21 (*WA* 1:362)
Mel. *Loc.* (1521) (Plitt-Kolde 63)
Luth. *Kirchpost.* (*WA* 10-I-1:147)
Luth. *Pred. 2 Mos.* 17 (*WA* 16:217-218)
Apol. Conf. Aug. 4.3 (*Bek.* 159)

Este totuşi un profund anacronism să se tragă concluzia din aceste afirmaţii şi din altele asemănătoare „că prin Reforma lui Luther a fost abolit vechiul creştinism dogmatic" şi că odată cu Reforma „se sfîrşeşte istoria dogmei". Dimpotrivă, ar fi mai aproape de adevăr să vedem în Reforma lui Luther o nouă etapă în dezvoltarea „vechiului creştinism dogmatic", aşa cum doctrina lui Anselm cu privire la izbăvirea prin satisfacţia adusă de suferinţa şi moartea lui Hristos reprezentase o etapă anterioară în această dezvoltare. Preluînd concepţia augustiniană

Harnack (1931) 3:861

asupra păcatului şi harului, Anselm pornise de la interpretarea apuseană a acordului încheiat la Conciliul de la Calcedon: Hristos era „Dumnezeu-omul", a cărui moarte nu era necesară (de vreme ce era atotputernic) şi nici obligatorie (de vreme ce era fără păcat), dar care din proprie voinţă şi-a asumat firea omenească în persoana Fiului lui Dumnezeu, aşa încît prin moartea lui să obţină în mod voluntar satisfacţia datorată de neamul omenesc şi să o dea semenilor săi (de vreme ce el nu avea nevoie de ea). Comunicarea satisfacţiei lui Hristos cu ajutorul harului în Biserică ridicase totuşi un nou set de probleme, aşa cum demonstraseră doctrinele din Evul Mediu tîrziu cu privire la mîntuire şi la sfintele taine. În ciuda unor dezbateri repetate pe marginea doctrinei privind persoana lui Hristos, s-a păstrat totuşi neatinsă esenţa dogmei calcedoniene. Ceea ce cerea în continuare dezvoltarea medievală a doctrinei mîntuirii nu era o „abolire" a „creştinismului dogmatic" de la Niceea şi Calcedon, ci o cercetare mai aprofundată a modului cum puteau fi însuşite „binefacerile" mîntuirii – care era tema pasajelor citate din Luther şi Melanchthon.

Vezi vol. 1, pp. 273-276

Vezi vol. 3, pp. 168-170

Vezi *supra*, pp. 74-75

Viziunea lor distinctivă asupra modalităţii de însuşire a mîntuirii, concretizată în doctrina îndreptăţirii prin credinţă, era, cel puţin în forma pe care a luat-o în concepţia teologică a reformatorilor, o doctrină pentru care era extrem de dificil să se dovedească o continuitate istorică în Biserica primelor veacuri, în ciuda faptului că existau dovezi în sprijinul ei nu doar în Scripturi, ci şi la Părinţii Bisericii sau că existau, în orice caz, „urme" (*vestigia*) ale ei. Nu doar acest răspuns la problema îndreptăţirii, dar nici măcar chestiunea îndreptăţirii în sine nu era cîtuşi de puţin un loc comun în gîndirea patristică, răsăriteană ori apuseană. Acest fapt le-a dat adversarilor doctrinei reformatorilor ocazia să acuze că era o inovaţie şi, prin urmare, o încălcare a tradiţiei doctrinare. Totuşi această doctrină avea relevanţă numai dacă era văzută ca o dezvoltare nu doar din antropologia augustiniană, aşa cum încercau să demonstreze reformatorii, ci şi din dogma Treimii. Disocierea doctrinei reformatorilor de orice teorie privind „simpla atribuire" [a îndreptăţirii] şi accentuarea ideii că singurul obiect valabil al credinţei care îndreptăţeşte era persoana lui Iisus Hristos ca Fiu întrupat al lui Dumnezeu situau această doctrină în cadrul teologiei trinitare. Poate că modul cel mai precis de a desemna locul doctrinei Treimii în cadrul învăţăturii reformatorilor

Mel. *Eccl.* (*CR* 23:622); Chem. *Exam. CTrid.* 1.8.2 (Preuss 162-165)

Apol. Conf. Aug. 4.29 (*Bek.* 165); Blngr. *Dec.* 3.9 (1552:158r)
Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:493; 525); Mel. *Enarr. Rom.* (*CR* 15:803)

Vezi *infra*, p. 301

Vezi *infra*, p. 315

Vezi *supra*, p. 196

ar fi să se spună că pentru ei a rămas o presupoziţie dogmatică fundamentală; era o doctrină pe care o aveau în comun cu teologii medievali şi, prin urmare, nu era o chestiune polemică directă.

Iniţial, acelaşi lucru părea să fie adevărat şi în cazul doctrinei privind persoana lui Hristos. Ceea ce se spunea în *Confesiunea de la Augsburg* în legătură cu cele două firi „atît de indisolubil unite într-o singură persoană, încît există un Hristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat" era acceptat în mod explicit de criticii declaraţi ai *Confesiunii*, cît şi de apărătorii ei. Încercările sporadice ale adversarilor romano-catolici de a depista tendinţe eretice în hristologia lui Luther pe baza unor afirmaţii ale acestuia s-au dovedit fără succes. Mai curînd controversa dintre cele două grupări majore din cadrul protestantismului, luterană şi reformată, pe marginea prezenţei reale a trupului şi sîngelui lui Hristos în Cina Domnului s-a aflat la baza celei mai aprofundate preocupări occidentale de după perioada de început a Bisericii faţă de chestiunile delicate ale hristologiei. Confesiunile ambelor părţi îşi afirmau loialitatea faţă de doctrina orotdoxă privind persoana lui Hristos, aşa cum fusese ea formulată la Conciliile de la Efes şi Calcedon, în vreme ce teologi din ambele tabere (precum şi din cea romano-catolică) acceptau formula antinestoriană adoptată la Conciliul de la Efes prin care Fecioara Maria era numită *Theotokos*. În plus, fiecare parte se străduia să găsească la adversarii săi o paralelă cu una sau alta dintre extremele eretice condamnate la acele concilii: Luther a profitat de ocazia unei cercetări istorice a Conciliului de la Efes pentru a-l eticheta pe Ulrich Zwingli drept „neo-nestorian", iar Calvin considera drept o consecinţă involuntară a doctrinei luterane privind prezenţa reală faptul „că trupul [lui Hristos] era înghiţit de divinitatea sa", ceea ce reprezenta erezia „eutihiană" condamnată la Calcedon. Controversa hristologică avea să continue un secol şi ceva între teologii reformaţi şi cei luterani şi apoi chiar în rîndul teologilor luterani.

Conf. Aug. 3.2 (*Bek.* 54)

Apol. Conf. Aug. 3 (*Bek.* 158)

Coch. *Phil.* 1.2.6 (1534:*C*3r-C4v)

Conf. Helv. post. 11 (Niesel 238); *Form. Conc. S. D.* 8.46 (*Bek.* 1031)
Luth. *Ev. In. 14-15.* 14:16 (*WA* 45:558); Luth. *Magn.* ep. dod. (*WA* 7:545); Oec. *Mis.* 5 (1527:E2v); Zw. *Mar.* (*CR* 88:399); Blngr. *Dec.* 4.6 (1552:235r); Blngr. *Sum.* 6.5 (1556:93r); Blngr. *Conc.* 1.22 (1561:96r); Boz. *Conf.* 3.23 (*Bez Tract* 1:5); *Form. Conc. S. D.* 8.24 (*Bek.* 1024); Diot. *Cat.* 3 (1545:Q1v)

Luth. *Konz.* (*WA* 50:591); Andrs. ap. *Coll. Mont. Bell.* 6 (1588:233)

Calv. *Inst.* (1559) 4.17.29 (Barth-Niesel 5:384)

Vezi vol. 1, p. 261

Ceea ce a accentuat-o era ideea, care pare să fi fost lansată mai întîi de Cornelius Hoen, potrivit căreia înălţarea lui Hristos la dreapta lui Dumnezeu împiedica prezenţa sa trupească în pîinea şi vinul Euharistiei, căci era „spre folosul" ucenicilor Săi şi al Bisericii din toate timpurile ca ei să nu mai aibă o legătură fizică directă cu Hristos. Johannes Oecolampadius, considerat iniţiatorul modern al acestei idei, a dezvoltat teoria lui Hoen.

Zw. *Bgn.* (*CR* 91:560); Zw. *Wort.* (*CR* 92:907-908)

In. 16,7

Zw. *Gen.* 21:8 (*CR* 100:132)
Ec. *Enchir.* 29 (*CCath* 34:290)

Criticîndu-i pe cei „pentru care nu este suficient spre slava lui Hristos că preasfîntul lui trup stă de-a dreapta Tatălui, așa cum se mărturisește în articolele crezului în temeiul Scripturilor", el prezenta drept consens universal și „temelie solidă" a doctrinei adevărate ideea că trupul înviat al lui Hristos se află în ceruri. Aici pe pămînt Hristos își conduce Biserica, Duhul și harul său fiind „prezente în puterea (*virtute*) sa" mai curînd decît „în trupul său". Făgăduința că va fi cu Biserica sa pînă la sfîrșitul veacurilor nu însemna că trupul său va fi prezent, căci „trupul lui Hristos nu este pretutindeni unde este Hristos". Aceasta nu echivala cu „darea la o parte a lui Hristos" sau cu transformarea trupului său într-o fantasmă, așa cum obiectau apărătorii doctrinei medievale. În concluzie, Hristos spunea: „Atunci cînd mă veți vedea înălțîndu-mă la cer, veți vedea limpede că nu ați mîncat trupul meu în sens fizic și că nu pot fi mîncat în sens fizic". Dacă trupul lui Hristos era acum în împărăția cerurilor nu se putea vorbi despre prezența lui trupească în Taina Euharistiei.

Oec. *Dign. euch.* 1 (1526:A2v)
Oec. *Ant.* 13 (1526:C1r)
Zw. *Amic. exeg.* 5 (*CR* 92:695-701)
Oec. *Ant.* 11 (1526:B4v)
Oec. *Billic.* (1526:C4v)
Mat. 28,20
Oec. *Corp.* (1526:D6v); Zw. *Wort.* (*CR* 92:917-921; 951)
Oec. *Antisyn.* 47 (1526:N1v)
Zw. *Unt.* 2 (*CR* 91:818-819)

Oricare ar fi modul corect de a vorbi despre prezență, dintre toate modurile posibile, nu s-ar cuveni să trecem cu vederea diferența dintre ea și „prezența trupească" prin care, „în zilele trupului Său", se putea spune că a fost într-un loc sau altul. Așa cum afirma Bullinger, „trupul lui Hristos se află în ceruri în stare de slavă, nu aici pe pămînt în stare de stricăciune"; de aceea „gura omului nu poate mînca trupul lui Hristos și nu poate bea sîngele lui". Căci „cerurile în care s-a înălțat Domnul nostru sînt un loc anume, nu pe acest pămînt și nici altundeva, dar deosebit de pămînt, deasupra acestei lumi supuse stricăciunii". Prezența lui Hristos alături de Biserica sa după înălțare era „potrivit firii sale divine, a slavei, a harului și a Duhului", dar nu potrivit firii sale omenești care se află la dreapta lui Dumnezeu. Înălțarea lui Hristos se deosebea de șederea sa la dreapta Tatălui, așa cum se spunea limpede în Crezul apostolilor. Deși „despărțit și rupt" de această fire umană prin „întregul spațiu dintre cer și pămînt", sufletul credinciosului era în același timp unit cu ea și hrănit de ea în Euharistie.

Ev. 5,7
Cat. Gen. 1.79 (Niesel 11)
Blngr. *Sum.* 8.8 (1556:151v); Blngr. *Nacht.* 2 (1553:D3r)
Blngr. *Resp. Brent.* (1562:6v)
Cat. Heid. 48 (Niesel 160)
Urs. *Ex. ver. doct.* 5 (Reutor 1:843)
Calv. *Inst.* (1559) 4.17.24 (Barth-Niesel 5:376); Calv. *Cn.* 4 (Barth-Niesel 1:521); Las. *West.* 25 (Kuyper 1:304-305)

Ca răspuns la această argumentare, formulată de Oecolampadius și Zwingli, Luther a extrapolat doctrina ortodoxă a „comunicării însușirilor" pentru a atribui omniprezența firii divine a lui Hristos întregii sale persoane slăvite, atît divină, cît și umană. În timp ce adversarii lui interpretau pasajul în mod diferit, Luther își fundamenta

Vezi vol. 1, p. 259-261
Bez. *Ep. theol.* 60 (1575:269); Zw. *Wort.* (*CR* 92:937; 940)

această accepţiune a comunicării însuşirilor chiar pe cuvintele lui Hristos: „Nimeni nu s-a suit în cer, decît Cel ce S-a coborît din cer, Fiul Omului, Care este în cer". Aceasta însemna că încă din timpul vieţii pe pămînt şi cu siguranţă după preaslăvirea sa, trupul lui Hristos se afla în cer şi pe pămînt în acelaşi timp, fiind prezent pretutindeni. Căci sintagma „dreapta lui Dumnezeu" nu se referea la un loc anume, nici măcar la un loc în cer, ci la „atotputernicia lui Dumnezeu, care poate să nu fie nicăieri şi în acelaşi timp trebuie să fie pretutindeni". Atotputernicia şi maiestatea au fost comunicate naturii umane a lui Hristos prin întrupare, aşa încît, păstrîndu-şi însuşirile esenţiale, se împărtăşea din cele ale naturii divine, în persoana concretă şi unică a Logosului întrupat. Ceea ce însemna că, chiar dacă Hristos nu ar fi spus, „Acesta este trupul Meu", trupul şi sîngele lui trebuie să fie prezente pretutindeni, inclusiv în pîinea şi vinul Euharistiei. Deşi criticii lui replicau că o astfel de concepţie părea să transforme prezenţa euharistică într-un simplu exemplu al unei omniprezenţe generale a naturii umane a lui Hristos, riscînd să reducă Euharistia la statutul de corolar al acestei realităţi metafizice apriorice, Luther insista asupra faptului că nu îşi întemeia credinţa în cuvintele „Acesta este trupul Meu" pe o ipoteză raţionalistă, ci pe cuvîntul şi făgăduinţa lui Hristos.

In. 3,13

Luth. *Wort.* (*WA* 23:147); Andrs. ap. *Coll. Mont. Bell.* (1588:332); Grop. *Leyb.* 1 (1556:17r; 30r)

Luth. *Wort.* (*WA* 23:133)

Luth. *Wort.* (*WA* 23:145)

Vezi *infra*, p. 154

Luth. *Wort.* (*WA* 23:149-151)

Recunoaşterea corectă a relaţiei dintre divinul şi omenescul din persoana lui Hristos nu reprezenta, pentru Luther şi susţinătorii lui, o teorie speculativă, ci baza necesară pentru doctrina privind lucrarea lui Hristos, pentru „mîngîierea" creştină şi, ca atare, pentru teologia crucii. Căci, în toiul disputelor pe tema unirii ipostatice dintre cele două firi ale lui Hristos şi a comunicării însuşirilor, Luther îşi prezenta cea mai caracteristică – şi influentă din perspectivă istorică – afirmaţie legată de doctrina hristologică, într-o explicaţie a Crezului apostolilor: „Cred că Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat, născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii, şi om adevărat, născut din Fecioara Maria, este Domnul meu, care m-a mîntuit pe mine, făptură rătăcită şi osîndită, m-a izbăvit şi m-a dezrobit de toate păcatele, de moarte şi de puterea diavolului, nu cu arginţi şi cu aur, ci cu sfîntul şi nepreţuitul său sînge şi cu pătimirile şi moartea sa nevinovată, pentru ca eu să fiu al lui, să fiu rob în împărăţia lui şi să-l slujesc în veşnică dreptate, neprihănire şi binecuvîntare, chiar şi acum, cînd s-a ridicat din morţi, trăind şi domnind în veşnicie". În această frază doctrina cu privire la persoana lui

Luth. *Symb.* (*WA* 50:266-267)

Form. Conc. S. D. 8.87 (*Bek.* 1046)

Luth. *Kl. Kat.* 2.4 (*Bek.* 511)

Hristos era exprimată printr-o apoziţie, în timp ce doctrina cu privire la lucrarea lui Hristos alcătuia predicatul: Hristos este ceea ce este pentru a face ceea ce face.

În plus, în această declaraţie nu răsuna nici o ecou din versiunea lui Anselm cu privire la doctrina izbăvirii, deşi un astfel de ecou al „satisfacţiei" putea fi sesizat în secţiunea corespunzătoare a *Marelui Catehism* al lui Luther. Luther folosea limbajul lui Anselm pentru a descrie tranzacţia dintre Hristos şi Tatăl prin care era satisfăcută dreptatea lui Dumnezeu şi era împlinită mila lui Dumnezeu, prin mîntuirea neamului omenesc. Într-o serie de prelegeri anterioare pe marginea Noului Testament el spunea despre Hristos: „El este cel care a adus satisfacţia, el este cel ce este drept, el este pavăza mea, el este cel care a murit pentru mine". Iar într-o serie de prelegeri ulterioare tot pe marginea Noului Testament el îl reprezenta pe Tatăl spunîndu-i Fiului să „plătească şi să aducă satisfacţie pentru" păcatele tuturor oamenilor. Colegul său, Johann Bugenhagen, vorbea despre lucrarea lui Hristos ca „aducînd satisfacţie legii" „în mod gratuit în locul nostru"; folosirea unui astfel de limbaj părea potrivit mai ales atunci cînd era aşezat într-o opoziţie polemică faţă de ideea unei satisfacţii dobîndite în urma unor acte de pocăinţă ale omului. Un alt coleg, Philip Melanchthon, era încă şi mai explicit în însuşirea acestui limbaj. El îl recunoştea pe Anselm drept o autoritate în ceea ce priveşte doctrina izbăvirii, precum şi în ceea ce priveşte definiţia păcatului originar, şi insista în mod repetat asupra nevoii ca dreptatea lui Dumnezeu să fie satisfăcută pentru ca mila lui Dumnezeu să acorde iertarea păcatelor şi mîntuirea. Numai Hristos era „drept înaintea lui Dumnezeu", numai el „a adus satisfacţie lui Dumnezeu". Elevul lui Melanchthon, Martin Chemnitz, care a contribuit la acceptarea teologiei lui Melanchthon de către generaţiile ulterioare aducînd-o pe aceeaşi linie cu cea a lui Luther, susţinea învăţătura acestuia potrivit căreia „Hristos a adus satisfacţie pentru toate păcatele, pentru vina şi pentru pedeapsa lor, aşa încît suferinţelor şi satisfacţiilor noastre nu le mai rămîne nimic de făcut pentru a ispăşi păcatele", în timp ce un contemporan mai tînăr al lui Chemnitz afirma că „meritul lui Hristos a adus satisfacţie dreptăţii divine".

Luth. *Dtsch. Kat.* 2.2.31 (*Bek.* 652)

Luth. *Rom.* 2,15 (*WA* 56:204)

Luth. *Gal.* (1535) 3:13 (*WA* 40-I:441)

Bgn. *Annot.* Eph. 2:14 (1524:9r)
Bgn. *Annot.* Col. 2:13 (1524:42r)
Bgn. *Bed.* (1525:A2r); Bgn. *Sac.* (1525:A4r); Bgn. *Chr. gl.* (1527:13); Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:485-486)
Mel. *Disp. part. poen.* 14 (*CR* 12:506); Mel. *Cat. puer.* (*CR* 23:189); Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:663)
Mel. *Post.* (*CR* 24:579)
Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:623); Mel. *Enarr. Rom.* 5 (*CR* 15:917)
Mel. *Enarr. Symb. Nic.* (*CR* 23:260); Mel. *Explic. Symb. Nic.* (*CR* 23:582); Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:657)
Mel. *Annot. Rom.* 10 (*CR* 15:477)

Chem. *Loc.* 11 (1604-II:793)

Hutt. *Comp.* 12.7 (1728:186)

Însă în cazul lui Luther, şi chiar şi al luteranilor de mai tîrziu, repetarea acestui vocabular nu presupunea în mod necesar o acceptare a întregii scheme a lui Anselm,

la fel cum se întîmplase şi în secolele imediat precedente lui Luther. Într-un text de prezentare a doctrinei sale privind lucrarea lui Hristos pe cruce, care a fost numit „poate pasajul care expune cel mai exact punctele centrale de care depinde întreaga învăţătură a lui Luther", el îşi înfăţişa concepţia despre ceea ce a făcut Hristos pe cruce şi cum a făcut. După ce afirmă, prin cuvintele citate anterior, că Tatăl îi spune Fiului „să plătească şi să aducă satisfacţie pentru" păcatele tuturor oamenilor, el descrie în continuare, prin cuvintele unui imn pascal medieval cu rădăcini în textele patristice greceşti şi latine, „duelul nemaipomenit" dintre viaţă şi moarte, dintre Hristos şi duşmanii cărora neamul omenesc le era rob ca urmare a păcatului. Căutînd să-l atace şi să-l înfrîngă pe Hristos la fel cum făcuseră cu toţi oamenii de dinaintea lui, duşmanii au fost cei înfrînţi: „Astfel în Hristos păcatul este înfrînt, omorît şi îngropat, iar dreptatea rămîne biruitorul şi conducătorul pe vecie". Moartea a fost şi ea „înfrîntă şi nimicită", iar blestemul ancestral aruncat asupra lui Adam şi a Evei a trebuit să cedeze locul binecuvîntării lui Hristos.

Vezi *supra*, p. 75-79

Aulén (1969) 105

Luth. *Gal.* (1535) 3:13 (*WA* 40-I:441)

Vezi vol. 3, p. 162-163

În ciuda faptului că folosea el însuşi termeni şi metafore din lucrarea lui Anselm, *De ce s-a făcut Dumnezeu om,* Luther îi acuza pe scolastici că „distrugeau complet" această „doctrină fundamentală a credinţei creştine" privind înfrîngerea păcatului, a morţii şi a diavolului prin Hristos cel biruitor. În plus, doctrina era „umbrită încă o dată" de radicalii din vremea sa. Printre aceşti radicali probabil că îi includea şi pe cei care nu erau de acord cu el în privinţa doctrinei despre relaţia dintre firea divină şi cea umană în Hristos; căci susţinea că „era necesar ca cel care avea să-i înfrîngă pe aceşti [duşmani] din el însuşi trebuia să fie Dumnezeu adevărat prin fire" şi că prin urmare firea umană a celui răstignit trebuie să fi primit de la firea divină, prin comunicarea însuşirilor, slava şi puterea de a-i birui pe duşmanii neamului omenesc. Această doctrină hristologică şi teologia crucii erau înrudite în cadrul învăţăturii lui Luther, aşa cum erau doctrina îndreptăţirii prin har cu ajutorul credinţei şi doctrina potrivit căreia crucea lui Hristos era biruinţa lui Dumnezeu asupra tiraniei păcatului, a morţii şi a diavolului; „căci este exclusiv menirea puterii divine de a distruge păcatul şi a nimici moartea, de a face dreptate şi a da viaţă". Hristos s-a îmbrăcat în persoana păcătosului, a luat asupra sa legea şi blestemul şi prin ceea ce Luther numea, făcîndu-se de data aceasta ecoul lui Augustin, un „schimb prielnic", a

Luth. *Gal.* (1535) 3:13 (*WA* 40-I:441)

Luth. *Gal.* (1535) 3:13 (*WA* 40-I:442)

Aug. *Conf.* 10.43.68-70 (*CSEL* 33:278-280)

îndurat moartea „pentru noi"; „însă fiind o persoană divină și veșnică era cu neputință ca moartea să-l ia în stăpînire" și prin învierea sa a zdrobit puterea morții.

Totuși, așa cum reducerea teologiei crucii la o versiune a teoriei lui Anselm privind răscumpărarea prin îndreptățire echivala cu o simplificare exagerată, tot o formă de reducționism este și exacerbarea imaginii lui „Hristos biruitorul" – ceea ce Luther nu a făcut. Un alt punct divergent între concepția lui asupra răscumpărării și cea a lui Anselm era accentul mai mare pe care Luther îl punea pe viața lui Iisus, și nu doar pe moarte și înviere, ca parte integrantă din lucrarea mîntuirii. Legea lui Dumnezeu, care era unul dintre „dușmanii" asupra cărora Hristos a ieșit biruitor, era și o poruncă divină pe care omul avea obligația să o împlinească, dar căreia nu i se putea supune. În legătură cu legea înțeleasă în acest sens Luther vorbea despre „Hristos care împlinește". Hristos a luat asupra sa pedeapsa pentru păcat primită de om din cauza nesupunerii față de lege. Dar s-a și supus față de lege în timpul vieții pămîntești. El care nu avea nevoie ca legea să-i spună ce se cuvine să facă și care prin desăvîrșirea sa trecea dincolo de imperativele legii, de dragul neamului omenesc, s-a supus legii. Luther a mers chiar mai departe declarînd că „legea nu a fost pusă în mîinile noastre să o împlinim, ci a fost pusă în mîinile lui Hristos, care avea să vină, pentru ca el să o împlinească". Această imagine a lui „Hristos care împlinește" s-a concretizat pînă la urmă în distincția dintre supunerea pasivă a lui Hristos, prin care a pătimit și a murit pe cruce, și supunerea lui activă, prin care a împlinit poruncile legii „de la sfînta sa naștere și pînă la moarte în locul nostru, al sărmanilor păcătoși"; de aceea „desăvîrșita supunere a persoanei desăvîrșite a lui Hristos" atît în viață, cît și în moarte ne era „considerată ca dreptate".

Luth. *Gal.* (1519) 5:4 (*WA* 2:563)
Luth. *Gal.* (1519) 4:4-5 (*WA* 2:534)
Luth. *Gal.* (1519) 2:18 (*WA* 2:497)
Luth. *Gal.* (1519) 3:20 (*WA* 2:523)
Men. *Gerecht.* (1552:N2v); Hunn. *Just.* (1590:30-31)
Form. Conc. S. D. 3.15 (*Bek.* 918-919)
Form. Conc. S. D. 3.58; 56 (*Bek.* 933-935)

Împlinirea legii prin supunerea sa activă și pasivă nu a fost desigur unicul scop al vieții pămîntești a lui Iisus Hristos și nici al răstignirii sale. Căci, așa cum Luther aflase de la Augustin, „Scriptura îl înfățișează pe Hristos în două feluri: mai întîi ca dar...; și apoi ca model de urmat pentru noi". Lui „Hristos cel biruitor" și „Hristos care împlinește" trebuia să i se adauge „Hristos modelul". Asemenea lui Anselm și lui Bernard înaintea lui, Luther punea mult mai mare accent pe Hristos ca dar decît pe Hristos ca model. Ca model, Hristos era „asemenea sfinților"; de aceea acesta era „cel mai puțin important aspect

Luth. *Gal.* (1535) 5:8 (*WA* 40-II:43); Luth. *1 Pet.* 4:1 (*WA* 12:371); Luth. *Thes. Antimon.* 5.50-51 (*WA* 39-I:356)
Vezi vol. 3, p. 173-175

Luth. *Stras.* (*WA* 15:396)

al lui Hristos". O interpretare a lucrării lui Hristos care se concentra numai pe Hristos ca „model şi dătător de lege" în dauna lui Hristos ca „tezaurul nostru şi dar al lui Dumnezeu" era o trădare a Evangheliei ca tezaur al Bisericii. La fel se întîmpla şi în cazul unei interpretări a lucrării lui Hristos care insista doar pe învăţăturile morale şi nu pe cruce. Dacă ar trebui să aleagă între o prezentare a minunilor înfăptuite de Hristos şi o prezentare a învăţăturilor sale, spunea Luther în prefaţa la Noul Testament, el ar alege învăţăturile; de aceea prefera Evanghelia lui Ioan şi nu Evangheliile sinoptice. Învăţătura lui Hristos din Predica de pe Munte era „mult diferită de toate cele pe care [oamenii] fuseseră obişnuiţi să le asculte". Însă „Hristos învăţătorul", asemenea lui „Hristos modelul", nu putea fi de nici un folos şi nu putea „să te facă viu şi duhovnicesc" fără credinţa în Hristosul crucii.

Luth. *Himm. Proph.* 2 (*WA* 13:196-197)

Luth. *Vor. N. T.* (*WA DB* 6:10)

Luth. *Matt.* 5-7.7:24-27 (*WA* 32:535)

Luth. *Ev. In.* 6-8.6:63 (*WA* 33:259)

Aceste concepţii asupra lucrării lui Hristos ca îndreptăţire, biruinţă, împlinire a legii, model şi învăţătură aparţineau teologiei crucii pentru motivul evident că descriau ceea ce făcuse Hristos pe cruce, ca rezumat al întregii sale vieţi şi învăţături. Totuşi prin noţiunea de „teologie a crucii" Luther intenţiona să spună mai mult: „Merită se fie numit teolog", preciza Luther la începuturile cristalizării teologiei crucii, „cel care înţelege lucrurile vizibile şi manifeste ale lui Dumnezeu văzute prin suferinţă şi cruce". Într-un sens mai profund, aşadar, teologia crucii era o prezentare a înseşi semnificaţiei revelaţiei ca dezvăluire şi ascundere simultană a „lucrurilor vizibile şi manifeste ale lui Dumnezeu", care nu erau accesibile pe căile directe ale cunoaşterii cu ajutorul raţiunii şi experienţei, ci numai pe calea indirectă a crucii. Deşi Dumnezeu îşi arăta darurile, inclusiv darul lui Hristos, nimeni nu-l putea cunoaşte pe Dumnezeu prin aceste daruri dacă Dumnezeu nu folosea şi o altă cale; la aceasta se făcea referire cînd se vorbea despre înţelegerea lucrurilor manifeste ale lui Dumnezeu prin cruce, în care Dumnezeu era atît ascuns, cît şi revelat.

Luth. *Disp. Heid.* 20 (*WA* 1:362)

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:782)

Dusă la extrem, o astfel de interpretare a revelaţiei şi cunoaşterii a condus la următoarea definiţie a credinţei: „Este natura credinţei să se întemeieze pe harul lui Dumnezeu. ...Credinţa nu are nevoie de informaţie, cunoaştere sau certitudine, ci de o abandonare de bunăvoie şi o încredere plină de bucurie în bunătatea Lui nesimţită, neîncercată şi necunoscută". Luther pare să fi urmat o tradiţie filozofică ce punea sub semnul întrebării, din motive logice, forţa edificatoare a demonstraţiilor tomiste

Luth. *Pred.* 25.vii.1522 (*WA* 10-III:239)

ale existenţei lui Dumnezeu. Totuşi, mai important era faptul că punea sub semnul întrebării, din motive teologice, identificarea oricărui Dumnezeu „dovedit" în acest mod cu Dumnezeul şi Tatăl Domnului Iisus Hristos. Comentînd pe marginea principalului pasaj din Noul Testament care fusese folosit pentru a stabili demonstrabilitatea existenţei lui Dumnezeu, Luther insista asupra unei observaţii ca cea a lui Anselm şi a altor gînditori medievali, potrivit căreia „trebuie să fie ceea ce este mai sublim decît orice altceva, mai înalt decît orice şi care ajută orice". Chiar şi atunci cînd se opunea slăvirii capacităţii naturale a omului din gîndirea lui Erasmus, Luther atribuia „raţiunii naturale" recunoaşterea, chiar şi în afara Scripturii, a faptului că Dumnezeu era atotputernic, iar preştiinţa Sa era infailibilă. Însă „întrebările speculative despre Dumnezeu" formulate de filozofi, care „ajungeau la o oarecare cunoaştere", conduceau în cel mai bun caz la o cunoaştere care era „doar obiectivă" şi care nu putea şti dacă „lui Dumnezeu îi pasă" sau nu. Aşa cum spunea într-o predică din 1517 despre sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, o „înălţare la cunoaşterea lui Dumnezeu" prin aceste mijloace era „primejdioasă" şi provoca „deznădejde", căci tot ce putea afla despre Dumnezeu era „nesfîrşita lui putere, înţelepciune şi dreptate".

Vezi vol. 3, pp. 307-308
Rom. 1,20
Vezi vol. 3, p. 286
Luth. *Rom.* 1:20 (*WA* 56:177)
Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:719)
Luth. *Gen.* 45:3 (*WA* 44:591)
Luth. *Pred.* 15.viii.1517 (*WA* 4:647-648)

Prin contrast, „teologul crucii" era cel pe care îl definea, printr-o „expresie extrem de caracteristică" drept teologul „care împreună cu apostolul îl cunoaşte numai pe Dumnezeul răstignit şi ascuns". Adevăratul Dumnezeu voia să „rămînă ascuns şi să facă totul din spatele măştilor Sale"; întreaga creaţie era o astfel de „mască" a lui Dumnezeu, aşa cum erau funcţiile şi structurile societăţii umane. Era necesar să se facă deosebirea între Dumnezeu şi măştile Sale. Dumnezeu era „o fiinţă supranaturală, de nepătruns care există în acelaşi timp în fiecare sămînţă, întreg şi pe deplin, dar şi în toate, deasupra tuturor şi în afara tuturor lucrurilor create... Nimic nu poate fi mai mic decît Dumnezeu şi nimic nu poate fi mai mare decît Dumnezeu". Pentru a-l cunoaşte pe acest Dumnezeu, care era pretutindeni şi totuşi nicăieri, credinţa era chemată să se uite nu la „măştile" Sale, ci la revelaţia Sa. Era una ca Dumnezeu să fie prezent şi alta ca Dumnezeu să fie prezent „pentru tine". El era prezent „pentru tine" atunci cînd adăuga cuvîntul său şi se lega de acesta, spunînd „Aici mă vei găsi". Şi astfel, „cînd ai cuvîntul, poţi să-l prinzi şi să-l înţelegi cu siguranţă". Dumnezeu a interzis

E. Seeberg (1929) 1:129
Luth. *Res. disp. indulg.* 58 (*WA* 1:614)
Luth. *Ps. 147*:13 (*WA* 31-I:436)
Luth. *Gal.* (1535) 2:6 (*WA* 40-I:173)
Luth. *Ab. Chr.* (*WA* 26:339)
Vezi *supra*, p. 196
Luth. *Wort.* (*WA* 23:151); *Apol. Conf. Aug.* 4.67 (*Bek.* 173)

cu desăvîrşire cercetarea speculativă a divinităţii sale, care avea să rămînă ascunsă cu excepţia lui Hristos, Cuvîntul lui Dumnezeu, prin care „Dumnezeul nerevelat" a devenit „Dumnezeul revelat", rămînînd totuşi ascuns. Căci Hristosul în care s-a revelat Dumnezeu era Hristos cel răstignit, fără a fi cîtuşi de puţin evident că acesta era Dumnezeul revelat. A vedea iubirea lui Dumnezeu în Hristos însemna a-l vedea pe cel în care „sînt ascunse toate visteriile înţelepciunii şi ale cunoştinţei". Sau, aşa cum îşi rezuma Luther doctrina despre revelaţie în *Marele catehism*, „nu am putea ajunge niciodată să recunoaştem bunăvoinţa şi harul Tatălui dacă nu ar fi Domnul Hristos, care este o oglindă a inimii părinteşti [a lui Dumnezeu], fără de care nu putem vedea nimic altceva decît un judecător aprig şi plin de urgie". Totuşi, fiindcă şi în Hristos Dumnezeu era ascuns, dar şi revelat, Luther preciza în continuare: „Şi nici despre Hristos nu am fi putut şti nimic dacă nu ar fi fost revelat de Duhul Sfînt" în cuvîntul Evangheliei.

Luth. *Gen.* 26:9 (*WA* 43:460)

Col. 2,3
Luth. *Gal.* (1535) 1:3 (*WA* 40-*I*:79)

Luth. *Dtsch. Kat.* 2.3.65 (*Bek.* 660)

Caracterul central al Evangheliei

În centrul teologiei crucii propuse de Luther, precum şi al concepţiei sale asupra istoriei şi experienţei umane se afla Evanghelia lui Iisus Hristos. Aşa cum spunea în primele sale comentarii pe marginea Psalmilor, „Evanghelia ne impune crucea şi viaţa", ceea ce era, continua el, „o combinaţie mîntuitoare atît timp cît dăinuie această viaţă". Un coleg al lui Luther exprima învăţătura acestuia atunci cînd definea Evanghelia drept „cunoaşterea harului şi milei lui Dumnezeu prin Hristos", mesaj care anunţa „iertarea tuturor păcatelor şi moştenirea vieţii veşnice" prin Hristos, care era „locaşul milei" lui Dumnezeu. Un alt coleg spunea încă şi mai simplu: „Evanghelia este o făgăduinţă"; căci „Evanghelia propovăduieşte că Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a fost dat pentru noi şi este dreptatea noastră înaintea lui Dumnezeu". Iar una dintre definiţiile lui Luther spunea: „Evanghelia este un discurs despre Hristos, potrivit căruia el este Fiul lui Dumnezeu şi s-a făcut om pentru noi, a murit şi a înviat şi a fost făcut Domn peste toate lucrurile". Toţi recunoşteau faptul că termenul „evanghelie" nu era folosit cu acelaşi sens în Noul Testament sau în limbajul Bisericii, ca de pildă atunci cînd se referea la primele patru cărţi ale Noului Testament,

Luth. *Dict. Ps.* 75:8 (*WA* 3:516)

Bgn. *Annot.* Col. 1:15 (1524:35r)
Bgn. *Annot.* Eph. 1:13 (1524:3r)

Bgn. *Chr. gl.* (1527:128)

Mel. *Loc.* (1521) (Plitt-Kolde 141; 161)

Mel. *Annot. Rom.* (*CR* 15:443)

Luth. *Kirchpost.* pr. (*WA* 10-I:9)
Form. Conc. S. D. 5.3 (*Bek.* 952-953)

Mel. *Loc.* (1521) (Plitt-Kolde 144); Zw. *Klar.* (*CR* 88:374) Luth. *Thes. Antinom.* 3.34 (*WA* 39-I:351)

căci o parte din conținutul acestora nu era cîtuși de puțin „evanghelic" potrivit acestor definiții. De aceea, deși conținutul acestor cărți ale Noului Testament îl reprezentau viața și faptele lui Hristos, „a-i cunoaște lucrările și lucrurile care i s-au întîmplat nu înseamnă a cunoaște adevărata Evanghelie, căci nu ajungi să cunoști în felul acesta faptul că el a învins păcatul, moartea și pe diavol".

Luth. *Vor. N. T.* (*WA DB* 6:8)

În sensul strict de bunăvestire a mîntuirii prin biruința lui Hristos, evanghelia se afla în totală opoziție față de lege. Pornind de la această opoziție, Luther a conceput una dintre cele mai importante teme ale teologiei crucii. „Adevărul evangheliei este acesta", spunea el, „că dreptatea noastră vine numai prin credință, fără faptele legii", și prin urmare singurul „teolog adevărat" era acela care „știe bine cum să facă distincția între evanghelie și lege". „Cunoașterea acestui subiect, distincția dintre lege și evanghelie", continua el, „este necesară în cel mai înalt grad, întrucît conține un rezumat al întregii doctrine creștine". Toți trebuiau să învețe să facă această distincție „nu doar prin cuvinte, ci și prin simțire și prin trăire". El punea propria lui confuzie și îndoială „de mai bine de treizeci de ani" pe seama neputinței lui de a face cum se cuvine această distincție și îi considera pe adversarii săi scolastici din tabăra romano-catolică precum și pe opozanții radicali din tabăra protestantă vinovați de faptul că făceau confuzie între lege și evanghelie. Toți aceștia „judecă greșit", în mod inevitabil, fiindcă nu înțelegeau doctrina îndreptățirii și în locul ei propovăduiau „exact opusul, și anume faptul că Moise este Hristos și Hristos este Moise".

Luth. *Gal.* (1535) 2:4-5 (*WA* 40-I:164)

Luth. *Gal.* (1535) 2:14 (*WA* 40-I:207)

Luth. *Gal.* (1535) 2:14 (*WA* 40-I:210)

Luth. *Ev. In.* 1:17 (*WA* 46:663)

Luth. *Gal.* (1535) 2:17 (*WA* 40-I:250)

Folosirea lui Moise și a lui Hristos pentru a reprezenta legea și evanghelia avea un precedent chiar în Noul Testament, unde „harul și adevărul" erau linia de demarcație între ceea ce venise prin Moise și ceea ce venise prin Hristos. Legea, cuvîntul lui Moise adresat vieții exterioare a oamenilor, putea să învețe și să sfințească numai trupul, în timp ce evanghelia, cuvîntul lui Hristos adresat vieții lăuntrice a oamenilor, putea să învețe și să sfințească spiritul. Menirea principală a lui Moise fusese să proclame mînia lui Dumnezeu în lege, și moartea care era consecința nesupunerii omului. Astfel Luther îl înfățișa pe Hristos spunîndu-i lui Moise: „Nu voi propovădui așa cum tu, Moise, ești obligat să propovăduiești. Căci tu trebuie să proclami legea... De aceea propovăduirea ta îi face pe oameni nefericiți; le arată păcatele, din cauza cărora nu pot împlini legea". Nu era surprinzător așadar faptul că

In. 1,17

Luth. *Ev. In. 1-2.*1:17 (*WA* 46:658)

Luth. *Dict. Ps.* 85:8 (*WA* 4:9)

Luth. *Dav.* (*WA* 54:79)

Vezi *infra*, p. 269

Vezi vol. 1, p. 90-91

unii dintre criticii săi contemporani vedeau aici ecourile învăţăturii lui Marcion, ereticul din veacul al II-lea, a cărui „lucrare principală şi specială", după cum fusese descrisă de cel mai înverşunat adversar al său, Tertulian, era „despărţirea legii de evanghelie", şi care respingea cu obstinaţie autoritatea lui Moise şi a Vechiului Testament în favoarea unicei autorităţi a lui Hristos şi a Noului Testament.

Mel. *Loc.* (1521 Plitt-Kolde 140)

Vezi vol. 1, p. 30

Luth. *Gen.* (*WA* 42-44)

Gen. 3,15
Luth. *Decl. Gen.* pr. (*WA* 24:11)

Luth. *Deut.* 18:15 (*WA* 14:675)
Luth. *Deut.* 18:15 (*WA* 14:678)

Luth. *Gal.* (1535) 3:17 (*WA* 40-I:469); *Apol. Conf. Aug.* 4.188 (*Bek.* 197)

2Tim. 2,15

O astfel de interpretare a distincţiei pe care o făcea Luther între lege şi evanghelie era totuşi destul de superficială şi cu totul greşită în ceea ce priveşte identificarea ei cu distincţia dintre Vechiul şi Noul Testament. S-a sugerat în mod ingenios că dacă Luther ar fi fost profesor la o universitate modernă, ar fi ocupat probabil catedra specializată pe Vechiul Testament, căruia i-a închinat cele mai multe prelegeri, petrecînd de pildă ultima decadă a vieţii scriind o foarte amplă prezentare a Genezei. Această prezentare demonstra încă o dată că, departe de a identifica Vechiul Testament cu legea şi Noul Testament cu evanghelia, el descoperea mesajul evangheliei de-a lungul Scripturilor. Moise era văzut ca un profet care a proorocit venirea lui Hristos, vorbind despre „protoevanghelie" şi făgăduinţa lui Hristos. Moise proorocise cedarea propriei lui autorităţi în faţa lui Hristos, profetul pe care trebuiau să-l urmeze oamenii. În acelaşi timp, Luther recunoştea că existau porunci în Noul Testament, ceea ce însemna că exista evanghelie în Vechiul Testament şi lege în Noul Testament. Distincţia dintre lege şi evanghelie nu era o chestiune de localizare biblică sau de cronologie, ci era legată de o „dreaptă împărţire a cuvîntului adevărului".

Luth. *Gal.* (1535) 3:19 (*WA* 40-I:483-484)
Luth. *Gen.* 41:40 (*WA* 44:428)

Luth. *Gen.* 30:14-16 (*WA* 43:672)

Luth. *Gen.* 26:2-5 (*WA* 43:442)
Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:765); Luth. *Gal.* (1535) 2:16; 3:21 (*WA* 40-I:217-18; 510-511); Calv. *Rom.* 3:20 (Parker 66-67)

Legea şi evanghelia nu erau separate nici ca origine: Dumnezeu era autorul amîndurora. Cînd Dumnezeu a dat legea prin Moise pe muntele Sinai, a însoţit-o cu semne ale puterii şi sfinţeniei Sale, pentru a o întări prin afirmarea suveranităţii Sale. Moise era alesul lui Dumnezeu, un om „plin de credinţă" şi înţelepciune, a cărui „lege" în cinci cărţi nu a fost dată de nimeni altul decît de însuşi Duhul Sfînt. Aceasta avea legătură nu doar cu legea morală cuprinsă în Decalog, ci şi cu legea rituală întruchipată de preoţia levitică, ce constituia partea principală a legii lui Moise. Prin urmare legea rituală se bucurase de aceeaşi autoritate ca şi legea morală în cadrul legii lui Moise, aşa încît sintagma din Noul Testament, „faptele Legii" le aparţinea amîndurora. Deşi atît legea, cît şi evanghelia veniseră prin revelaţia lui Dumnezeu, exista totuşi o diferenţă

între ele: evanghelia putea fi cunoscută numai printr-o astfel de revelaţie, în vreme ce legea lui Moise avea, cel puţin în principiu, legătură cu legea naturii şi era valabilă numai dacă era la fel cu legea naturii. Dar, din moment ce Dumnezeu era şi sursa legii naturale, această diferenţă în privinţa căii de transmitere nu era o diferenţă în privinţa originii ultime şi a auctorialităţii. Duhul Sfînt revelase atît legea, cît şi evanghelia, şi ambele erau adevărul său; însă scopurile pentru care au fost date, şi, ca atare, efectele pe care trebuia să le aibă şi le-a avut fiecare dintre ele, erau complet diferite.

Luth. *Himm. Proph.* (*WA* 18:81); Luth. *Gen.* 9:12-16 (*WA* 42:374); Luth. *Thes. Antinom.* 2,24 (*WA* 39-I:348)

Luth. *Thes. Antinom.* 2,38 (*WA* 39-I:349)

Căci, aşa cum Melanchthon rezuma distincţia luterană în lucrarea sa *Apologia Confesiunii de la Augsburg,* „întreaga Scriptură ar trebui împărţită în aceste două doctrine principale, legea şi făgăduinţele". Era intenţia şi rolul legii, se spunea mai departe în *Apologie,* să fie „cuvîntul care osîndeşte pentru păcat. Căci legea aruncă urgia, ea doar acuză, doar înspăimîntă conştiinţele". Iar acest lucru îl făcea fiindcă nimeni nu-i putea împlini poruncile: nu doar o viaţă desăvîrşită din punct de vedere moral, ci şi o inimă virtuoasă, o motivaţie pentru viaţă care să-l iubească pe Dumnezeu mai presus de toate şi să-şi iubească aproapele cu desăvîrşire. De aceea atît Vechiul, cît şi Noul Testament spuneau cu ironie despre faptele legii că „cel ce le va face va fi viu prin ele", de vreme ce nimeni nu le putea împlini. În faţa argumentului susţinut de Erasmus potrivit căruia prezenţa atîtor porunci în Vechiul şi în Noul Testament presupunea putinţa de a le împlini, Luther replica: „Raţiunea crede că omul este batjocorit printr-o poruncă imposibil de împlinit, însă eu susţin că în felul acesta omul este mustrat şi deşteptat pentru a-şi vedea propria neputinţă". Odată trezit păcătosul pocăit în felul acesta prin proclamarea legii pentru a-şi recunoaşte adevărata condiţie înaintea lui Dumnezeu, legea îşi va fi îndeplinit menirea, urmînd să împlinească făgăduinţa evangheliei, pe care păcătosul o accepta numai prin credinţă, fără nici un merit sau bizuire pe faptele legii. Păcătosul iertat „murea legii", nu mai era legat de ea, nu îi mai datora supunere şi nici nu o mai cunoştea. A fi îndreptăţit numai prin credinţă însemna a trăi numai după modelul evangheliei.

Apol. Conf. Aug. 4,5 (*Bek.* 159); Mel. *Enarr. Symb. Nic.* (*CR* 23:336-338)

Apol. Conf. Aug. 4,257 (*Bek.* 210); Luth. *Thes. Antinom.* 2,4-5 (*WA* 39-I:347)
Luth. *Thes. Antinom.* 4,27 (*WA* 39-I:353)

Mat. 22,37-40

Lev. 18,5; Rom. 10,5; Gal. 3,12
Luth. *Gal.* (1535) 3:12 (*WA* 40-I:425)

Eras. *Lib. arb.* 2.a.16 (Walter 35-36)

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:677)

Luth. *Gal.* (1535) 2:16 (*WA* 40-I:223-236)

Luth. *Gal.* (1535) 2:19 (*WA* 40-I:270)

Însemna acest lucru că legea lui Dumnezeu, inclusiv Cele Zece Porunci, nu avea nici o legătură cu starea de har? Dacă aceasta era poziţia lui Luther (pe care părea uneori să o confirme), atunci de ce s-ar mai fi străduit, aşa

Luth. *Antinom.* (*WA* 50:470)
Luth. *Kl. Kat.* 1 (*Bek.* 507-510); Luth. *Dtsch. Kat.* 1 (*Bek.* 560-645)

cum îşi întreba el însuşi adversarii, să expună Cele Zece Porunci atît de des şi cu atîta grijă plasîndu-le la începutul ambelor sale catehisme nu doar ca o condamnare a păcatului şi ca o modalitate de a stîrni pocăinţa, ci ca o descriere şi o normă a vieţii creştine? Astfel de întrebări au fost ridicate nu doar o dată în timpul vieţii lui Luther, iar în generaţia de după moartea sa ele au fost reluate cu şi mai mare intensitate într-o serie de dispute grupate de obicei sub denumirea de „controversele antinomiene". În centrul disputelor se aflau două probleme înrudite, dar distincte în ceea ce priveşte folosirea creştină a legii în relaţie cu evanghelia: rolul celor două ca modalităţi de inducere a pocăinţei, mai ales în cazul credincioşilor; şi folosirea legii ca o stavilă „spre menţinerea disciplinei exterioare" în societate şi ca o oglindă pentru dezvăluirea păcatului, dar şi ca o regulă care să le ofere creştinilor un set de principii morale, aşa-numita „a treia întrebuinţare a legii". Diferitele învăţături pe care Luther şi apoi susţinătorii lui de mai tîrziu le-au denunţat drept antinomiene aveau în comun „[afirmaţia] blasfematoare că legea ar trebui complet eliminată din Biserică".

Form. Conc. Epit. 6.1 (*Bek.* 793)

Mel. *Enarr. Rom.* 3:20 (*CR* 15:853-855); Luth. *Thes. Antinom.* 1.24; 2.10 (*WA* 39-I:346; 348)

Exegeza şi experienţa se împletiseră în cazul lui Luther spre a defini legea ca fiind instrumentul ales de divinitate pentru a arăta mînia lui Dumnezeu şi păcatul omului, însă într-o confesiune care vorbea în numele lui se preciza: „Evanghelia mărturiseşte că toţi oamenii sînt supuşi păcatului şi sînt vrednici de urgia şi moartea veşnică". Aşadar, evanghelia era „propovăduirea pocăinţei" precum şi „a făgăduinţei". Pe baza unor astfel de afirmaţii, „antinomienii" aveau să tragă concluzia „că mai întîi trebuia să se propovăduiască harul şi apoi revelaţia mîniei", în timp ce Luther insista asupra faptului că trebuia urmată ordinea din Epistola către Romani, proclamîndu-se mai întîi legea, pentru a stîrni pocăinţa, şi apoi evanghelia, pentru a aduce mîngîiere; opoziţia faţă de folosirea legii echivala cu abolirea pocăinţei. „Evanghelia" care revela păcatul şi mînia era „evanghelie" într-un sens mai larg, de „învăţătură totală a lui Hristos", care includea (în sensul strict) atît „legea", cît şi „evanghelia". Cea de-a doua problemă era mai subtilă. Preceptul adesea citat al lui Augustin, „Iubeşte şi fă ce vrei", exprimase deja spontaneitatea unei vieţi în iubire. Luther accentua şi mai mult această spontaneitate; în acelaşi timp el continua să folosească legea, în special Decalogul, ca un ghid al voinţei lui Dumnezeu pentru conduita umană. Acest paradox – ai

Apol. Conf. Aug. 4.62 (*Bek.* 172)
Mel. *Explic. Symb. Nic.* (*CR* 23:442); Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:562); Mel. *Enarr. Rom.* 1:1 (*CR* 15:819)

Luth. *Antinom.* (*WA* 50:474)
Luth. *Thes. Antinom.* 4.14 (*WA* 39-I:352)

Form. Conc. Epit. 5.6 (*Bek.* 791)

Aug. *Ep. Joh.* 7.8 (*PL* 2033)

cărui poli, luați în parte, puteau, potrivit lui Luther, să conducă la deformarea legii, fie în sens antinomian, fie legalist – era pentru el un corolar al paradoxului propriei doctrine a îndreptățirii. Dacă omul ar fi încă – sau din nou – Adam cel de dinaintea căderii, respingerea antinomiană a propovăduirii legii ar fi fost corectă. Dar întrucît credinciosul era „drept și păcătos în același timp", era adevărat atît faptul că „după îndreptățire faptele bune urmează spontan, fără lege", cît și faptul că „cei îndreptățiți, „în măsura în care sînt supuși morții, trebuie să fie încă supuși și legii, și păcatului". Clarificarea celor trei utilizări ale legii avea să devină o chestiune încă și mai importantă în cadrul teologiei și doctrinei Bisericii din perioada protestantismului reformat.

Vezi *supra*, p. 197-198

Luth. *Eis.* (*WA* 51:441)

Luth. *Thes. Antinom.* 4.37 (*WA* 39-1:354)

Luth. *Thes. Antinom.* 5.14 (*WA* 39-1:355)

Vezi *infra*, pp. 250-251

Relația dintre evanghelie și lege, deși se afla la originea acestor definiții doctrinare cu implicații adînci, nu era cîtuși de puțin singura legătură cu alte idei și învățături determinate de caracterul central al evangheliei. Căci, deși despărțirea inițială a lui Luther de teologia și practica romano-catolică se baza pe acuzația că aceasta reprezenta o confuzie fundamentală între lege și evanghelie, el avea să afle în scurt timp că despărțirea cerea ca, în numele acestui loc privilegiat pe care îl ocupa evanghelia, el să critice și să revizuiască semnificația conceptului de „una, sfîntă, catolică și apostolică Biserică" și să susțină o fundamentală regîndire a concepției medievale asupra celor șapte taine. Cu toate că la început îi recunoscuse papalității o autoritate cel puțin ca instituție umană, în cele din urmă a ajuns să-i nege orice autoritate și să o denunțe ca fiind întruchiparea Antihristului. În mod similar, așa cum mărturisea în aceeași lucrare, începuse prin a denunța abuzurile din sistemul sacramental, continuînd totuși să-i afirme validitatea în esență, însă ajunsese acum să denunțe sistemul în sine ca fiind unul prin care tainele autentice „au fost supuse unei nefericite captivități". Înainte să-și încheie cariera de reformator, Luther a considerat necesar să-și disocieze concepțiile despre Biserică și sfinte taine atît de cele ale adversarilor săi romano-catolici, cît și de cele ale colegilor reformatori. În privința unor aspecte ecleziologice și sacramentale el s-a văzut totuși nevoit să spună că, deși papa era Antihristul „așezat în templul lui Dumnezeu", Biserica în care acesta se afla așezat încă mai era templul lui Dumnezeu. În ciuda degradării atît a credinței, cît și a practicii, realitatea trupului lui Hristos încă mai era împreună cu „papistașii", la fel

Luth. *Capt. Bab.* pr. (*WA* 6:498)

Luth. *Capt. Bab.* pr. (*WA* 6:501)

2Tes. 2,4

Luth. *Br. Wink.* (*WA* 38:221)

Luth. *Antinom.* (*WA* 50:470)
Luth. *Kl. Kat.* 1 (*Bek.* 507-510); Luth. *Dtsch. Kat.* 1 (*Bek.* 560-645)

cum își întreba el însuși adversarii, să expună Cele Zece Porunci atît de des și cu atîta grijă plasîndu-le la începutul ambelor sale catehisme nu doar ca o condamnare a păcatului și ca o modalitate de a stîrni pocăința, ci ca o descriere și o normă a vieții creștine? Astfel de întrebări au fost ridicate nu doar o dată în timpul vieții lui Luther, iar în generația de după moartea sa ele au fost reluate cu și mai mare intensitate într-o serie de dispute grupate de obicei sub denumirea de „controversele antinomiene". În centrul disputelor se aflau două probleme înrudite, dar distincte în ceea ce privește folosirea creștină a legii în relație cu evanghelia: rolul celor două ca modalități de inducere a pocăinței, mai ales în cazul credincioșilor; și folosirea legii ca o stavilă „spre menținerea disciplinei exterioare" în societate și ca o oglindă pentru dezvăluirea păcatului, dar și ca o regulă care să le ofere creștinilor un set de principii morale, așa-numita „a treia întrebuințare a legii". Diferitele învățături pe care Luther și apoi susținătorii lui de mai tîrziu le-au denunțat drept antinomiene aveau în comun „[afirmația] blasfematoare că legea ar trebui complet eliminată din Biserică".

Form. Conc. Epit. 6.1 (*Bek.* 793)

Mel. *Enarr. Rom.* 3:20 (*CR* 15:853-855); Luth. *Thes. Antinom.* 1.24; 2.10 (*WA* 39-I:346; 348)

Exegeza și experiența se împletiseră în cazul lui Luther spre a defini legea ca fiind instrumentul ales de divinitate pentru a arăta mînia lui Dumnezeu și păcatul omului, însă într-o confesiune care vorbea în numele lui se preciza: „Evanghelia mărturisește că toți oamenii sînt supuși păcatului și sînt vrednici de urgia și moartea veșnică". Așadar, evanghelia era „propovăduirea pocăinței" precum și „a făgăduinței". Pe baza unor astfel de afirmații, „antinomienii" aveau să tragă concluzia „că mai întîi trebuia să se propovăduiască harul și apoi revelația mîniei", în timp ce Luther insista asupra faptului că trebuia urmată ordinea din Epistola către Romani, proclamîndu-se mai întîi legea, pentru a stîrni pocăința, și apoi evanghelia, pentru a aduce mîngîiere; opoziția față de folosirea legii echivala cu abolirea pocăinței. „Evanghelia" care revela păcatul și mînia era „evanghelie" într-un sens mai larg, de „învățătură totală a lui Hristos", care includea (în sensul strict) atît „legea", cît și „evanghelia". Cea de-a doua problemă era mai subtilă. Preceptul adesea citat al lui Augustin, „Iubește și fă ce vrei", exprimase deja spontaneitatea unei vieți în iubire. Luther accentua și mai mult această spontaneitate; în același timp el continua să folosească legea, în special Decalogul, ca un ghid al voinței lui Dumnezeu pentru conduita umană. Acest paradox – ai

Apol. Conf. Aug. 4.62 (*Bek.* 172)
Mel. *Explic. Symb. Nic.* (*CR* 23:442); Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:562); Mel. *Enarr. Rom.* 1:1 (*CR* 15:819)

Luth. *Antinom.* (*WA* 50:474)
Luth. *Thes. Antinom.* 4.14 (*WA* 39-I:352)

Form. Conc. Epit. 5.6 (*Bek.* 791)

Aug. *Ep. Joh.* 7.8 (*PL* 2033)

cărui poli, luaţi în parte, puteau, potrivit lui Luther, să conducă la deformarea legii, fie în sens antinomian, fie legalist – era pentru el un corolar al paradoxului propriei doctrine a îndreptăţirii. Dacă omul ar fi încă – sau din nou – Adam cel de dinaintea căderii, respingerea antinomiană a propovăduirii legii ar fi fost corectă. Dar întrucît credinciosul era „drept şi păcătos în acelaşi timp", era adevărat atît faptul că „după îndreptăţire faptele bune urmează spontan, fără lege", cît şi faptul că „cei îndreptăţiţi, „în măsura în care sînt supuşi morţii, trebuie să fie încă supuşi şi legii, şi păcatului". Clarificarea celor trei utilizări ale legii avea să devină o chestiune încă şi mai importantă în cadrul teologiei şi doctrinei Bisericii din perioada protestantismului reformat.

Vezi *supra*, p. 197-198

Luth. *Eis.* (*WA* 51:441)

Luth. *Thes. Antinom.* 4.37 (*WA* 39-I:354)

Luth. *Thes. Antinom.* 5.14 (*WA* 39-I:355)

Vezi *infra*, pp. 250-251

Relaţia dintre evanghelie şi lege, deşi se afla la originea acestor definiţii doctrinare cu implicaţii adînci, nu era cîtuşi de puţin singura legătură cu alte idei şi învăţături determinate de caracterul central al evangheliei. Căci, deşi despărţirea iniţială a lui Luther de teologia şi practica romano-catolică se baza pe acuzaţia că aceasta reprezenta o confuzie fundamentală între lege şi evanghelie, el avea să afle în scurt timp că despărţirea cerea ca, în numele acestui loc privilegiat pe care îl ocupa evanghelia, el să critice şi să revizuiască semnificaţia conceptului de „una, sfîntă, catolică şi apostolică Biserică" şi să susţină o fundamentală regîndire a concepţiei medievale asupra celor şapte taine. Cu toate că la început îi recunoscuse papalităţii o autoritate cel puţin ca instituţie umană, în cele din urmă a ajuns să-i nege orice autoritate şi să o denunţe ca fiind întruchiparea Antihristului. În mod similar, aşa cum mărturisea în aceeaşi lucrare, începuse prin a denunţa abuzurile din sistemul sacramental, continuînd totuşi să-i afirme validitatea în esenţă, însă ajunsese acum să denunţe sistemul în sine ca fiind unul prin care tainele autentice „au fost supuse unei nefericite captivităţi". Înainte să-şi încheie cariera de reformator, Luther a considerat necesar să-şi disocieze concepţiile despre Biserică şi sfinte taine atît de cele ale adversarilor săi romano-catolici, cît şi de cele ale colegilor reformatori. În privinţa unor aspecte eclezioloqice şi sacramentale el s-a văzut totuşi nevoit să spună că, deşi papa era Antihristul „aşezat în templul lui Dumnezeu", Biserica în care acesta se afla aşezat încă mai era templul lui Dumnezeu. În ciuda degradării atît a credinţei, cît şi a practicii, realitatea trupului lui Hristos încă mai era împreună cu „papistaşii", la fel

Luth. *Capt. Bab.* pr. (*WA* 6:498)

Luth. *Capt. Bab.* pr. (*WA* 6:501)

2Tes. 2,4

Luth. *Br. Wink.* (*WA* 38:221)

cum împărtăşirea sub o singură specie, cu toate că era o încălcare a poruncii lui Hristos, încă mai era „cu adevărat Euharistia".

Luth. *Br. Wink.* (*WA* 28:244)

În ciuda acestei poziţii complicate şi chiar contradictorii, Luther se putea lăuda că în urma Reformei „un copil de şapte ani ştie ce este Biserica", şi anume ceea ce se mărturisea în Crezul apostolilor, „sfînta, catolica [sau, cum prefera el să spună, «creştină»] Biserică, comuniunea sfinţilor". El punea această mărturisire a realităţii Bisericii ca o comuniune a sfinţilor în opoziţie faţă de instituţionalismul pe care îl atribuia doctrinei romano-catolice şi faţă de individualismul pe care îl considera implicit cel puţin în versiunile mai radicale ale doctrinei protestante. Ambele distorsiuni ale naturii Bisericii erau în primul rînd rezultatul unei distorsiuni a evangheliei. Căci Biserica era „adunarea tuturor credincioşilor, în mijlocul cărora evanghelia este propovăduită în puritatea ei, iar sfintele taine sînt administrate potrivit evangheliei". Intenţia era ca această definiţie, aşa cum era ea formulată, să fie una maximală, prin care să se facă distincţia dintre concepţia evanghelică asupra Bisericii şi concepţiile care adăugau şi alte cerinţe instituţionale precum uniformitatea liturgică sau supunerea faţă de papalitate; însă funcţiona şi ca o definiţie minimală, numele de „Biserică" neputînd fi atribuit dacă nu erau îndeplinite aceste două condiţii. Totuşi, pe lîngă asemenea definiţii, Luther şi colegii lui repetau uneori ideea tradiţională augustiniană a unei „Biserici a celor predestinaţi", ştiută numai de Dumnezeu, care era prezentă acolo unde se aflau, în taina voinţei divine, cei pe care Dumnezeu i-a ales să fie membri ai adevăratei sale Biserici, chiar dacă acum ei se puteau afla printre duşmanii creştinătăţii văzute. Era o definiţie a Bisericii care avea să dobîndească o semnificaţie specială în teologia reformată, unde importanţa acordată doctrinei alegerii divine avea drept corolar ideea potrivit căreia trebuia lăsată doar în seama lui Dumnezeu cunoaşterea Bisericii Sale, căci la temelia ei se afla alegerea lui secretă. De aceea Biserica era într-adevăr comuniunea sfinţilor, însă cu amendamentul important care spunea că „Biserica este ascunsă, iar sfinţii tăinuiţi".

Luth. *Schmal. Art.* 12.2-3 (*Bek.* 459-460)

Luth. *Dtsch. Kat.* pr. (*Bek.* 556); Zw. *Sch.* 8 (*CR* 89:59)

Conf. Aug. 7.1 (*Bek.* 61)

Zw. *Can. miss.* (*CR* 89:570-571); Zw. *Ems.* (*CR* 90:252-255)

Vezi *supra*, p. 123-125

Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:678)

Vezi *infra*, pp. 254-267

Zw. *Schl.* 8 (*CR* 89:58); Blngr. *Sum.* 6.11 (1556:99v-100r)

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:652); Luth. *Ambr. Cath.* (*WA* 7:722); Calv. *Theol. Par.* 18 (*CR* 35:30-31)

Ceea ce ferea această doctrină cu privire la Biserică de scepticism şi de stagnare era întemeierea Bisericii pe cuvîntul Evangheliei, care era puntea dintre Biserica „nevăzută" şi cea „văzută" (chiar dacă folosirea acestor termeni a fost un efort ulterior de a formula învăţătura

lui Luther). Căci, „unde este cuvîntul, acolo este și Biserica", însă „unde nu este cuvîntul, chiar dacă sînt prezente titlurile și funcțiile, acolo nu este Biserica". Împotriva celui care purta titlul de „succesor al lui Petru" se cuvenea să fie citată mărturisirea lui Petru: „Avem cuvîntul proorocesc mai întărit". Biserica era fiica și nu mama cuvîntului, așa încît Luther putea merge pînă acolo încît să declare: „Dacă aș fi singurul în întreaga lume care să urmeze cuvîntul, atunci eu singur aș fi Biserica". Răspunzînd acuzației că această accentuare a caracterului ascuns al Bisericii nesocotea porunca lui Hristos „Spune-l Bisericii", Luther și susținătorii lui, invocînd aceeași poruncă, insistau asupra faptului că ei „nu visau la o republică platonică", fiindcă atunci cînd vorbeau despre Biserică aveau grijă să „precizeze însemnele ei, adevărata învățătură a Evangheliei și sfintele taine". Realitatea Bisericii era așadar mai curînd funcțională decît instituțională. Dar dacă Biserica nu era o republică platonică, atunci nu era nici „monarhia supremă a întregii lumi", o corporație legală între alte corporații. O astfel de definiție exterioară ignora puterea însăși prin care și pentru care exista Biserica: puterea Evangheliei. Această putere fusese înlocuită de puterea sabiei; însă apostolul spusese că „armele luptei noastre nu sînt trupești", și prin urmare lupta împotriva împărăției lui Antihrist avea să se dea „cu Evanghelia, nu cu armele trupești". Recurgerea la armele trupești era ea însăși unul dintre semnele acelei împărății a lui Antihrist, despre care prooroceau Scripturile.

Totuși, atunci cînd reformatorii radicali păreau să se facă ecoul celor spuse de Luther, susținînd că ei erau singurii care urmau cuvîntul și, în consecință, doar ei reprezentau Biserica, Luther îi acuza că își închipuiau că „l-au apucat pe Duhul Sfînt de picior". Spre deosebire de aripa liberală a reformatorilor, caracterizată prin respingerea criteriilor tradiționale ale continuității catolice, el punea acum un accent mai explicit decît o făcuse înainte pe rolul slujirii, nu ca funcție clericală, ci ca instrument ales pentru proclamarea cuvîntului lui Dumnezeu. Titlul de preot nu aparținea funcției clericale a Bisericii. În sensul deplin al cuvîntului, numai Hristos era preot adevărat, căci el era singurul Mijlocitor dintre Dumnezeu și om. În sens secundar, titlul se aplica tuturor credincioșilor, pe care Hristos, prin botez, i-a admis la preoție.

Luth. *Gen.* 11:10 (*WA* 42:424)
Bgn. *Conjug. episc.* (1525:F8v)

2Pt. 1,19 (Vulg.)

Luth. *Gen.* 7:17-24 (*WA* 42:334)

Ec. *Enchir.* 1 (*CCath* 34:33)

Mat. 18,17
Mel. *Enarr. Rom.* 9 (*CR* 15:975)

Vezi *infra*, p. 295
Apol. Conf. Aug. 7.20 (*Bek.* 238); Mel. *Eccl.* (*CR* 23:640); Zw. *Ems.* (*CR* 90:255)

Apol. Conf. Aug. 7.23 (*Bek.* 239)

2Cor. 10,4
Conf. Aug. 28.17 (*Bek.* 123); Mel. *Pot. pap.* 31 (*Bek.* 481)
Bgn. *Off.* (1524:C2v)

Apol. Conf. Aug. 7.24 (*Bek.* 239-240)

Dan. 11,36; 2 Tes. 2,4

Luth. *Himm. Proph.* 1 (*WA* 18:66)

Vezi *infra*, p. 128

Conf. Aug. 21.2 (*Bek.* 83b); Zw. *Schl.* 17 (*CR* 89:103-111)

Buc. *Regn. Chr.* 1.3 (Strasbourg 15:35); Zw. *Klar.* (*CR* 88:376-377)

Luth. *1 Pet.* 2:9 (*WA* 12:316-317)

Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:564)

Luth. *Sup. ann.* (*WA* 53:73-74)

Luth. *Inst. min.* (*WA* 12:190-191)

Luth. *Ep.* 23.i.1541 (*WA Br* 9:317-318); Luth. *Ep.* 19.i.1542 (*WA Br* 9:597-599)

Luth. *Bisch.* (*WA* 53:231); Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:523-524)

Luth. *Gal.* (1535) 6:5 (*WA* 40-II:154)

Conf. Aug. 5.1 (*Bek.* 58)

Mel. *Eccl.* (*CR* 23:597-598)

Mel. *Enarr. Symb. Nic.* (*CR* 23:220)

„Preoţii [hirotoniţi], cum îi numim, sînt slujitori[1] aleşi din rîndul nostru. Tot ce fac ei fac în numele nostru; preoţia nu este altceva decît o slujire". Modalitatea de a deveni preot precum şi ideea unei succesiuni neîntrerupte de episcopi pornind de la apostoli nu aveau prea mare însemnătate pentru el. Luther le explica husiţilor că în caz de urgenţă o comunitate de credincioşi avea „atît dreptul, cît şi autoritatea de a încredinţa prin vot comun acest oficiu [al slujirii] unuia sau mai multora, pentru a o exercita în numele comunităţii", iar el şi susţinătorii lui erau de acord sau recomandau adesea hirotonirea pastorilor şi chiar a episcopilor în diferite ţinuturi şi teritorii fără respectarea canoanelor şi chiar „fără mir". Însă oricum ar fi fost desemnat slujitorul, el era cel căruia Dumnezeu îi încredinţa sarcina de a propovădui cuvîntul, iar slujirea lui era „dreaptă şi bine întemeiată" atunci cînd prin ea căuta „slava lui Dumnezeu şi mîntuirea sufletelor", şi nu propria lui slavă, aşa cum făceau atît preoţii romano-catolici, cît şi „fanaticii" radicali. De aceea, era absolut conform cu concepţiile lui Luther asupra slujirii faptul că în *Confesiunea de la Augsburg* articolul despre oficiul slujirii era aşezat imediat după articolul despre doctrina îndreptăţirii, prin formula: „Pentru a dobîndi această credinţă [care îndreptăţeşte] Dumnezeu a instituit oficiul slujirii".

În *Confesiunea de la Augsburg* şi cu mai multă intensitate în *Apologie,* ca şi în alte scrieri, această accentuare a oficiului slujirii şi a catolicităţii ca particularitate a Bisericii l-a determinat pe Melanchthon să insiste asupra continuităţii învăţăturii Bisericii, deşi nu neapărat asupra pretinsei „succesiuni ordonate" a structurii ei instituţionale, cu „vechimea neîntreruptă" a Bisericii Părinţilor. Luther apreciase dintotdeauna această continuitate cu doctrina primelor veacuri, şi mai ales cu crezurile Bisericii primare, ca „mărturie că sînt alături de adevărata Biserică creştină, care a păstrat aceste simboluri sau mărturisiri de credinţă pînă acum, şi nu alături de Biserica mincinoasă

1. În original, *minister* (lat. *minister*, „slujitor"), cel ce oficiază serviciile divine cu acordul şi în numele celorlalţi. Datorită acestui sens al cuvîntului am tradus şi „oficiul slujirii", deşi în lucrările de teologie protestantă în limba română se foloseşte şi „oficiul ministerial". Am evitat atît termenul „preot", care sugerează o preoţie harică, bazată pe o selecţie şi învestire divine a unor persoane special pregătite, cît şi „ministru", care în limba română are un sens exclusiv politic-administrativ (n. trad.).

a slavei deşarte, care este cel mai aprig duşman al adevăratei Biserici şi care a introdus tot felul de idolatrii pe Luth. *Symb.* (*WA* 50:262) marginea acestor frumoase confesiuni". Însă nu atribuia acestei continuităţi un statut normativ situat pe acelaşi Luth. *apud Disp. Lips.* (*WA* 2:323) plan cu autoritatea acelei Scripturi în numele căreia era dispus să se opună Părinţilor şi conciliilor. Atunci cînd, în *Apologia Confesiunii de la Augsburg,* Melanchthon spunea că politica lui constantă era „să păstreze cu cît mai multă *Apol. Conf. Aug.* pr. 11 (*Bek.* 143) fidelitate formulele doctrinare tradiţionale pentru a ajuta la atingerea armoniei", se pare că nu exprima altceva decît o apreciere similară faţă de continuitatea doctrinară, Mel. *Enarr. Symb. Nic.* (*CR* 23:200) mai ales din cauza insistenţei asupra ideii potrivit căreia crezurile şi conciliile din vechime nu au „creat noi dogme", ci doar au rezumat Scriptura. Totuşi, chiar în perioada respectivă el se lupta cu relaţia dintre doctrina lui Luther privind prezenţa reală şi acele „formule doctrinare tradiţionale".

Căci, în anul redactării *Confesiunii de la Augsburg,* Oec. *Dial.* (1572 [1530]) Johannes Oecolampadius publicase un *Dialog* în care prezenta doctrina despre Euharistie. Spre deosebire de Melanchthon care încerca să demonstreze că o corectă Mel. *Comm. Rom.* (*CR* 15:738) interpretare a lui Augustin şi a altor Părinţi ai Bisericii greci şi latini, care „adesea credeau mai corect decît scriau", ar arăta că aceştia „nu se află în contradicţie cu doctrina Mel. *Coen.* (*CR* 23:745) privind Cina Domnului", Oecolampadius susţinea că ideea unei prezenţe pur spirituale a trupului lui Hristos era cea Oec. *Dial.* ([1530] 1572) care ilustra cel mai bine continuitatea faţă de Părinţi. Doi ani mai tîrziu, Luther făcea aceeaşi afirmaţie privind propria lui poziţie faţă de prezenţa reală, recunoscînd faptul că ar fi „primejdios" să se susţină o astfel de idee dacă ar fi un „articol nou" de credinţă, dar afirmînd totuşi că era mai curînd un articol care fusese „susţinut prin consens încă de la începuturi şi de către întreaga creşti- Luth. *Alb. Pr.* (*WA* 30-III:552) nătate". Oricine nega acest fapt considera eretică întreaga Biserică creştină. În opoziţie cu respingerea anabaptistă a botezului pruncilor, Luther pleda în favoarea corectitudinii acestei practici, argumentul fiind continuitatea ei Luth. *Wied.* (*WA* 28:167-168) de-a lungul istoriei creştine, şi declara: „Mărturisim că sub papalitate Sfînta Scriptură, botezul, Euharistia, cheile pentru iertarea păcatelor, oficiul slujirii, catehismul, adică Tatăl Nostru, Cele Zece Porunci şi articolele Crezului Luth. *Wied.* (*WA* 28:147) [apostolilor] sînt cele corecte". Luther prelua chiar un imn euharistic medieval în care se celebra identitatea dintre trupul din Sfînta Taină şi cel născut din Fecioara Maria, Luth. *Ld.* 24 (*WA* 35:452-453) adăugînd cîteva strofe create de el însuşi. Mărturiile

adunate din scrierile Părinţilor de către Oecolampadius, cercetător al operelor patristice, au făcut totuşi ca acel presupus consens să i se pară lui Melanchthon mult mai puţin sigur. Iar, atunci cînd, pe de altă parte, cîţiva dintre reformatorii radicali au început să atace dogma Treimii şi a celor două firi ale lui Hristos, el considera cu atît mai imperativă afirmarea consensului catolic ca semn al Bisericii autentice. Fidelitatea faţă de Crezul de la Niceea declarată în *Confesiunea de la Augsburg* şi includerea Crezului apostolilor, a Crezului de la Niceea şi a Crezului atanasian în corpusul dogmatic pe care un pastor trebuia să îl mărturisească pentru a fi hirotonit erau toate expresii ale acestei recunoaşteri a catolicităţii doctrinei Bisericii, deşi se accepta ideea potrivit căreia chiar şi Conciliul de la Niceea „se pripise” în anumite chestiuni, iar aceste crezuri nu conţineau unele dintre doctrinele (ca de pildă îndreptăţirea prin credinţă) pe care Luther le considera ca făcînd parte integrantă din semnificaţia Evangheliei.

Înlocuirea unei definiţii funcţionale cu o definiţie instituţională a naturii Bisericii şi preocuparea faţă de catolicitate în învăţătura cu privire la Euharistie sugerează cît de importante erau sfintele taine pentru doctrina Bisericii. Predicarea Evangheliei şi administrarea tainelor erau esenţiale pentru Biserică: prin botez „sîntem primiţi pentru prima oară în sînul creştinătăţii”; tot astfel, „întreaga Evanghelie şi articolul din crez care spune «Cred în sfînta Biserică creştină, în iertarea păcatelor» sînt întrupate în această Taină [Euharistia] şi dăruite nouă prin cuvînt”. Cînd se vorbea despre îndreptăţirea numai prin credinţă era esenţial ca termenul „numai” să nu fie înţeles ca excluzînd cuvîntul lui Dumnezeu şi sfintele taine, căci acestea erau mijloacele prin care era creată credinţa. Tainele erau atît de adînc înrădăcinate în doctrina îndreptăţirii încît atunci cînd anabaptiştii au respins concepţia ortodoxă despre botez, iar Zwingli pe cea despre Euharistie, Luther avea să susţină că, pentru a fi consecvenţi, ei nu puteau să aibă o perspectivă corectă faţă de problema centrală a îndreptăţirii sau faţă de vreo altă doctrină, deşi era dispus să recunoască faptul că omul se putea mîntui ascultînd cuvîntul lui Dumnezeu chiar şi dintr-o astfel de sursă. Însă sfintele taine erau atît de vitale încît oricine greşea în privinţa lor, „chiar şi sub un singur aspect”, trebuia să fie evitat.

Erau vitale nu doar pentru că aparţineau învăţăturii Scripturii (cu toate că şi din acest motiv), ci mai ales

Vezi *infra*, pp. 349-350
Conf. Aug. 1.1 (*Bek.* 50)
Lib. Conc. (*Bek.* 21-30)
Mel. *Eccl.* (*CR* 23:606)
Vezi *supra*, p. 199
Conf. Aug. 7.2 (*Bek.* 61)
Luth. *Dtsch. Kat.* 4.2 (*Bek.* 691)
Luth. *Dtsch. Kat.* 5.31 (*Bek.* 713-714)
Apol. Conf. Aug. 4.73 (*Bek.* 175)
Luth. *Wied.* (*WA* 26:161-162)
Luth. *Wort.* (*WA* 23:127); Luth. *Ab. Chr.* (*WA* 26:317)
Luth. *Wied.* (*WA* 26:164)
Luth. *Ab. Chr.* (*WA* 26:341)

Luth. *Dtsch. Kat.* 4.1 (*Bek.* 691)

1Tim. 3,16
Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:551)

Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:502-507)
Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:507)

Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:512)

Luth. *Anb.* (*WA* 11:454)

Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:560-561)
Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:560-561)

Blngr. *Ggn.* 5.A.6-5.B.6 (1551:20-21); Blngr. *Dec.* 5.6 (1552:326r); Blngr. *Sum.* 8.4 (1556:144v)
Luth. *Pred.* 10.iv.1531 (*WA* 34-I:300)
Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:501; 572); Luth. *Dtsch. Kat.* 4.74 (*Bek.* 705-706); *Apol. Conf. Aug.* 12.41; 13.4 (*Bek.* 259; 292); Chem. *Exam. CTrid.* 2.7.1.1.4 (Preuss 426)

Luth. *Pred.* 16.iii.1522 (*WA* 10-III:61-62)

pentru că, înțelese cum se cuvine, sfintele taine întruchipau însăși Evanghelia; fără ele nimeni nu putea fi creștin. Într-una dintre cele mai cunoscute scrieri ale sale din perioada tinereții, *Captivitatea babilonică a Bisericii*, Luther aborda problema tainelor mult mai amănunțit decît avea să o facă în lucrările ulterioare care se refereau în mod particular la una sau alta dintre taine. Precizînd, așa cum o făcuseră și alții înaintea lui, faptul că în Noul Testament, cuvîntul latinesc *sacramentum*, care era traducerea grecescului μυστήριον, nu însemna ceea ce Biserica a ajuns în cele din urmă se desemneze prin „sacrament" sau „taină" și că, potrivit întrebuințării din Noul Testament, Hristos însuși era taina într-un sens unic, Luther revizuia cele șapte sfinte taine ale Bisericii medievale și denunța abuzurile la care au fost supuse în învățătură și în practică, inclusiv neîmpărtășirea cu vin a laicilor. „Cel mai mare abuz dintre toate" atît în învățătură, cît și în practică era de departe ideea potrivit căreia sfintele taine erau de folos datorită meritelor omului, și mai ales Euharistia era „o faptă bună și o jertfă"; căci aceasta lovea în inima mesajului evanghelic. Într-un tratat care detalia unele dintre problemele ridicate în *Captivitatea babilonică*, Luther se pronunța încă și mai lipsit de echivoc împotriva definiției medievale și a numărului sfintelor taine, susținînd că cele două aspecte esențiale în orice taină erau cuvîntul lui Dumnezeu și manifestarea exterioară, și că prin urmare botezul și Euharistia erau singurele taine adevărate ale Bisericii Noului Testament. Biserica nu avea autoritatea să instituie noi taine pentru care nu exista o poruncă sau făgăduință explicită în Scriptură, ceea ce excludea celelalte așa-zise taine: confirmarea, cununia, hirotonirea și extrema oncțiune. Respingerea încercării de a crește numărul tainelor de la două la șapte a devenit o chestiune standard în polemicile protestante, așa cum arătau frecventele referiri ale lui Bullinger pe acest subiect. Pocăința (sau mai bine spus spovedania și iertarea de păcate) era un caz special. În *Captivitatea babilonică* precum și în documentele ulterioare ale Reformei lui Luther, statutul tehnic al pocăinței ca taină a rămas ambiguu. De fapt, acest statut nu era foarte important, mai ales pentru că „taină" era un termen ecleziastic și nu unul biblic. Taină sau nu, spovedania era cu siguranță un mijloc al harului, despre care Luther spunea: „Aș fi fost de mult învins și sugrumat de diavol dacă nu m-ar fi ajutat spovedania [particulară]".

Ceea ce conferea spovedaniei o putere atît de mare şi de eficace nu era locul ei într-un sistem sacramental total, ci relaţia ei cu cuvîntul lui Dumnezeu din Evanghelie. Era o formă extrem de personalizată a iertării generale care era proclamată, sau cel puţin aşa trebuia să fie, în fiecare predică. De la Augustin venise formula: „Cuvîntul se adaugă materiei şi devine o taină, un fel de cuvînt văzut". Prima parte a afirmaţiei avea să devină o definiţie răspîndită a naturii tainei, în vreme ce sintagma „cuvîntul văzut" avea să servească la desemnarea tainei nu doar pentru Luther şi colegii lui, care tindeau să vadă o relaţie de coordonare între cuvînt şi taină, dar chiar şi pentru Calvin şi colegii lui, în ale căror învăţături predomina preocuparea faţă de acest aspect al doctrinei sacramentale, în locul unei preocupări faţă de teme precum natura prezenţei euharistice. Şi pentru Luther cuvîntul era forţa care îi conferea tainei statutul ei special: botezul nu era „doar apă, ci apă folosită potrivit poruncii lui Dumnezeu şi legată de cuvîntul lui Dumnezeu"; în Euharistie „nu actele în sine de a mînca şi a bea produc [efectele Tainei], ci cuvintele «pentru tine» şi «pentru iertarea păcatelor»". De aceea, el includea într-o listă a mijloacelor prin care se comunică evanghelia, nu doar „cuvîntul rostit" şi cele trei taine: a botezului, a Euharistiei şi a „puterii cheilor" în iertarea păcatelor, ci şi „dialogul şi consolarea fraţilor", care reprezentau tot un canal pentru acelaşi cuvînt al lui Dumnezeu.

Bgn. *Sac.* (1525:A4v)

Luth. *Hspost.* (*WA* 52:520)
Aug. *Ev. In.* 80.3 (*CCSL* 36:529)
Zw. *Tf.* (*CR* 91:248); Luth. *Schmal. Art.* 3.5 (*Bek.* 449-450); Grop. *Leyb.* 1 (1556:40v)

Apol. Conf. Aug. 13.5 (*Bek.* 449-450)

Vezi *infra*, p. 225

Luth. *Kl. Kat.* 4.1 (*Bek.* 515)

Luth. *Kl. Kat.* 6.8 (*Bek.* 520); Bgn. *Bed.* (1525:B4r)

Luth. *Schmal. Art.* 3.4 (*Bek.* 449)

Desemnarea cuvîntului lui Dumnezeu din Evanghelie drept „cuvînt rostit" nu era ceva caracteristic acestui pasaj din *Articolele de la Smalcald,* ci era o temă frecventă. Cînd se referea la cuvîntul lui Dumnezeu din Evanghelie, explica Luther, el nu vorbea „despre Evanghelia scrisă, ci despre cea rostită". Pe baza unei etimologii preluate de la Ieronim, pe care o adoptase şi adversarul său Johann Eck, Luther explica numele biblic „Betfaghe" ca însemnînd „o casă a gurii, nu o casă a condeiului", întrucît Hristos însuşi nu a scris, ci a predicat, şi nu le-a poruncit ucenicilor Săi să scrie, ci să propovăduiască, aşa încît „Evanghelia să poată trece din Scriptura şi condeiul lipsite de viaţă în vocea şi gura pline de viaţă". Astfel, în timp ce textul latin al *Confesiunii de la Augsburg* cerea ca o condiţie a unităţii Bisericii „să existe consens în privinţa doctrinei Evangheliei şi a administrării tainelor", textul german, care avea aceeaşi autoritate ca şi textul latin, spunea că „este suficient pentru adevărata unitate a Bisericii creştine

Luth. *Ambr. Cath.* (*WA* 7:721)
Ier. *Hebr. nom.* Matt. B (*CCSL* 72:135)
Ec. *Ev.* 1 Adv. 3 (1530-I; 5r)
Mat. 21,1

Luth. *Kirchpost.* Ev. 1 Adv. (*WA* 10-I-2:48)

ca Evanghelia să fie propovăduită în acord cu o corectă înțelegere a ei, iar sfintele taine să fie administrate potrivit cuvîntului lui Dumnezeu"; se pare că „doctrina" trebuia înțeleasă în lumina „propovăduirii" și invers. Obiecția constantă față de alți teologi protestanți, de la Zwingli la radicali, era aceea că „ei susțin că Duhul Sfînt ajunge la noi prin propriile noastre pregătiri, gînduri și fapte, fără cuvîntul exterior al Evangheliei". Cu toate că nu exista nici o îndoială în legătură cu omniprezența lui Dumnezeu, El nu a dorit să fie cunoscut sau perceput în afara acestei lumi. Luther spunea în cadrul Dietei de la Worms că avea conștiința înrobită cuvîntului lui Dumnezeu.

Conf. Aug. 7.2 (*Bek.* 61)

Conf. Aug. 5.4 (*Bek.* 58)

Luth. *Wort.* (*WA* 23:151)

Luth. *Worm.* (*WA* 7:877)

Era acest cuvînt al lui Dumnezeu identic cu Biblia? Asemenea doctrinei despre Euharistie a lui Augustin, și această chestiune avea să devină un subiect de controversă teologică, pornind de la doctrina inspirației biblice dezvoltată de generațiile ulterioare de discipoli ai lui Luther și apoi repudiată de alte generații ulterioare, ambele părți susținînd că au la bază autoritatea marelui reformator. Deși chestiunea în cauză este așadar un anacronism, ambele părți găseau argumente în afirmațiile făcute de Luther. După cum am precizat, el prețuia mai mult cuvîntul rostit decît cuvîntul scris al Scripturii și trata diferitele cărți ale Vechiului și Noului Testament, mai ales Epistola lui Iacov, într-un mod greu de armonizat cu o doctrină clasică despre inspirația și ineranța biblică. Dar mai presus de orice, Luther vorbea uneori despre caracterul central și autoritatea Evangheliei cu o intensitate aproape obsesivă, evaluînd practica liturgică, preceptele etice și chiar dogma teologică pe baza acestui criteriu mai curînd decît a normei de conformitate cu sensul literal al textului biblic.

Vezi vol. 1, p. 314-316

Luth. *Vor. N. T.* (*WA DB* 6:537); Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:118)

Totuși, atunci cînd era nevoit să-și argumenteze învățătura în cazul unei controverse pe marginea unei doctrine teologice, spre exemplu prezența reală a trupului și sîngelui lui Hristos în pîinea și vinul Euharistiei, el invoca tocmai această normă a conformității cu sensul literal al textului biblic: „E la fel de rău să ai un text nesigur pe cît e să nu îl ai deloc. Acum ce fel de Cină poate să fie aceea în care nu există nici un text sau cuvînt sigur al Scripturii?". În replică față de poziția lui Erasmus care considera că semnificația textului Scripturii este neclară, Luther punea întrebarea: „Atunci de ce a trebuit [ca acest text] să ne fie dat printr-un act al lui Dumnezeu?", și cita pasajul clasic, care avea să devină temelia doctrinei ulterioare despre

Luth. *Wort.* (*WA* 23:95-99); Luth. *Ab. Chr.* (*WA* 26:403-407)

Luth. *Ab. Chr.* (*WA* 26:263)
Eras. *Lib. arb.* 1.b.4 (Walter 14-15)

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:655)

Vezi *infra*, pp. 370-373

2Tim. 3,16
Bgn. *Annot.* 2. Tim. 3 (1524 : 109v)

inspiraţia Bibliei: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu". Totuşi unul dintre primele comentarii luterane pe marginea epistolelor pauline ignora pur şi simplu acest pasaj în expunerea Epistolei a doua către Timotei. Spre deosebire de alte mărturisiri de credinţă ale Reformei, *Confesiunea de la Augsburg* nu începea cu o mărturisire a autorităţii şi inspiraţiei Scripturii, nici cu o listă a cărţilor canonice ale Vechiului şi Noului Testament, mulţumindu-se să declare că „înfăţişează cum şi în ce mod, în temeiul Sfintelor Scripturi, aceste lucruri sînt predicate, propovăduite, comunicate şi îmbrăţişate". Cincizeci de ani mai tîrziu avea să se dovedească necesar ca în introducerea *Formulei Concordiei* să se spună: „Recunoaştem şi îmbrăţişăm din toată inima scrierile profetice şi apostolice ale Vechiului şi Noului Testament ca fiind izvorul limpede şi curat al lui Israel, singura normă adevărată după care se impune a judeca şi evalua toţi învăţătorii şi toate învăţăturile"; însă chiar şi această afirmaţie emfatică ocolea teme precum inspiraţia şi canonicitatea.

Conf. Aug. pr. 8 (*Bek.* 45)

Ps. 69,26

Form. Conc. Sum. 3 (*Bek.* 834)

În concluzie, „cuvîntul lui Dumnezeu nu poate fi fără poporul lui Dumnezeu, iar poporul lui Dumnezeu nu poate fi fără cuvîntul lui Dumnezeu. Cine ar propovădui sau ar asculta propovăduirea dacă nu ar exista poporul lui Dumnezeu? Şi ce ar crede poporul lui Dumnezeu dacă nu ar fi prezent cuvîntul lui Dumnezeu?". În numele şi cu autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu a devenit Luther reformator şi puterii cuvîntului lui Dumnezeu i-a atribuit el roadele învăţăturii şi propovăduirii lui. Totuşi, toate temele învăţăturii lui Luther aveau să capete o configuraţie diferită atunci cînd, tot în numele autorităţii cuvîntului lui Dumnezeu, s-au pornit şi alţii să reformeze Biserica şi doctrina ei într-o manieră şi într-o măsură care au depăşit cu mult Reforma luterană.

Luth. *Konz.* (*WA* 50:629-630)

4 Cuvîntul şi voia lui Dumnezeu

Luth. *Lied.* 23 (WA 35:457)

Teologia lui Martin Luther era o teologie a cuvîntului lui Dumnezeu: punctul culminant al celui mai cunoscut imn al său era versul provocator: „Cuvîntul pe care îl vor lăsa încă să rămînă". Totuşi, el şi discipolii săi cei mai apropiaţi păreau să manifeste o surprinzătoare lipsă de precizie sau chiar de interes în privinţa unora dintre aspectele cruciale ale doctrinei despre autoritatea cuvîntului. Generaţiile ulterioare de teologi luterani aveau să îndrepte, chiar în detaliu, aceste neajunsuri. Însă chiar înainte să o facă, problemele ridicate de chestiunea autorităţii Scripturii ca întruchipare a cuvîntului lui Dumnezeu făcuseră deja obiectul cercetării minuţioase în cadrul altor grupări protestante. Pentru a se disocia nu doar de romano-catolicism, dar chiar şi de luteranism, ei aveau să se autointituleze „reformaţi potrivit cuvîntului lui Dumnezeu" (*nach Gottes Wort reformiert*). Mai precis, *Formula Concordiei* vorbea despre *Confesiunea de la Augsburg* ca despre „confesiunea comună a Bisericilor reformate", care „deosebeşte Bisericile noastre reformate de papalitate şi de alte secte şi erezii condamnate", această din urmă precizare referindu-se la celelalte grupări protestante, inclusiv cele care aveau să fie numite mai tîrziu „reformate", cărora luteranii nu le recunoşteau dreptul de a face apel la *Confesiunea de la Augsburg* şi în opoziţie cu care ei insistau asupra unicei autorităţi a textului iniţial şi „neschimbat" (*invariata*) al *Confesiunii de la Augsburg*. Cu mult timp înainte de Tratatul de pace din Westfalia, considerat uneori drept primul document oficial care cuprindea terminologia care avea să devină standard, cea de-a douăzeci şi şasea sesiune a Sinodului de la Dort, din 10 decembrie 1618, cerea ca „acei protestatari care vor să fie recunoscuţi ca învăţători în Biserica Reformată să demonstreze că nu au renunţat la doctrina Bisericilor Reformate", iar în replică protestatarii îi atacau pe cei ce „vor să pară că sînt singurii cu adevărat reformaţi". „Reformat" este un

Form. Conc. Sum. 5 (*Bek.* 835)

Sin. Dord. *Ses.* 26 (*Act. Syn. Dord.* 1:98)

Conf. Remon. pr. (1622:C1v)

termen care, cu mai mare sau mai mică precizie, putea fi aplicat unei comunităţi de Biserici mult mai largi decît cele (în mare măsură, dar nu exclusiv) germanice care se considerau luterane. Chiar şi Biserica Angliei, care sfida orice efort de a o încadra din punct de vedere confesional, era într-un anume sens o comunitate „reformată", după cum atestă *Cele treizeci şi nouă de articole* şi delegaţia ei din cadrul Sinodului de la Dort.

Vezi *supra*, p. 54

Oricare ar fi fost circumstanţele adoptării ei, denumirea „reformat potrivit cuvîntului lui Dumnezeu" conţinea ideea explicită că deşi cuvîntul lui Dumnezeu fusese afirmat şi de către Luther şi susţinătorii lui, totuşi nu se îngăduise ca Reforma să meargă atît de în profunzime pe cît ar fi trebuit. În principiu nu exista nici un dezacord în ceea ce priveşte chestiunea autorităţii. Calvin recunoştea că, atunci cînd se adresa romano-catolicilor, trebuia să se lupte pentru unica autoritate a Bibliei, în vreme ce, atunci cînd se adresa adversarilor săi luterani, precum Joachim Westphal, el scria unor „oameni care strigă tot timpul «cuvîntul lui Dumnezeu», «cuvîntul lui Dumnezeu»"; însă el avea, după cum afirma în continuare, „dovezi mai bune decît putea aduce Westphal şi grupul său" pentru „cinstirea pe care o arătăm faţă de cuvîntul lui Dumnezeu". În tratatul său din 1536, *Instituţiile religiei creştine*, Calvin se dovedise „în toate privinţele un discipol adevărat al primilor reformatori, mai ales al lui Luther", aşa cum erau mulţi dintre ceilalţi întemeietori ai Bisericilor reformate. Zwingli îşi exprima admiraţia faţă de Luther, numindu-l „un adevărat Hercule", însă susţinea că el însuşi „începuse să propovăduiască Evanghelia lui Hristos" înainte să fi auzit de Luther şi să respingă prezenţa trupească în Euharistie înainte să fi auzit de Carlstadt. Numindu-l pe Luther „teologul nostru", Johannes Oecolampadius îi caracteriza „nemaipomenita erudiţie" drept „pur creştină", iar în apărarea lui Luther declara că „este mai aproape de adevărul Evangheliei decît adversarii săi". În ciuda dezacordului lor ulterior pe tema Euharistiei, pe care o respingea considerînd-o „un lucru pe care Luther l-a legat" de cuvîntul lui Dumnezeu, dar care nu trebuia luat drept cuvîntul lui Dumnezeu, totuşi el îşi exprima admiraţia faţă de „credinciosul nostru tovarăş şi propovăduitor al inexprimabilei măreţii şi laude a lui Dumnezeu". Bucer îşi îndemna adversarii să ia aminte la Luther, deşi admitea că Reforma în Germania avusese succes doar în parte. Cît despre Calvin, el îl considera pe Luther „o mare minune a lui Dumnezeu",

Calv. *West.* 1 (*CR* 37:20)
Calv. *West.* 2 (*CR* 37:108)
Pauck (1961) 64
Zw. *Amic. exeg.* 6 (*CR* 92:722-724)
Zw. *Schl.* 18 (*CR* 89:144-150)
Zw. *Subsid.* (*CR* 91:463-465)
Oec. *Conf.* 1 (1521:15)
Oec. *Luth.* (1521:A2r)
Oec. *Mis.* 4 (1527:D2r)
Oec. *Antisyn.* 83 (1526:S7r)
Oec. *Bill. Ant.* 9 (1526:B1v)
Buc. *Caen.* (Strasbourg 1:21)
Buc. *Regn. Chr.* 1.4 (Strasbourg 15:40-41)
Calv. *Scand.* (Barth-Niesel 2:216)

Calv. *Nec ref.* (*CR* 34:459)

Calv. *Serv. arb.* (*CR* 34:250)
Calv. *Inst.* (1559) 4.3.4 (Barth-Niesel 5:46)

Calv. *West.* 2 (*CR* 37:95)

Las. *Sac.* ded.; pr. (Kuyper 1:101; 113)

Blngr. *Alb.* (1532:A4v; A7r)

Blngr. *Resp. Brent.* (1526:5r)

Zw. *Amic. exeg.* pr. (*CR* 92:569); Zw. *Wort.* (*CR* 92:817)

Blngr. *Resp. Brent.* (1526:49v)

Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:473)

Calv. *West.* 2. pr. (*CR* 37:50)
Calv. *Scand.* (Barth-Niesel 2:216)

Calv. *West.* 1; 2; 3 (*CR* 37:17; 105; 220)

Calv. *Nov. Pol.* (*CR* 37:349); Calv. *Hes.* (*CR* 37:461-462)

Conf. Aug. 10.1 (*Bek.* 64)
Confut. Conf. Aug. 10 (*CCath* 33:100-101)

Conf. Aug. Var. 10 (*CR* 26:357)

Calv. *West.* 1 (*CR* 37:19)

Calv. *West.* 2; 3 (*CR* 37:91; 148)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:230)
Urs. *Ex. ver. doct.* 9 (Reuter 1:887-903); Blngr. *Resp. Brent.* (1562:3v); Las. *West.* 2-5 (Kuyper 1:275-277); Bez. *Ep. theol.* 1 (1575:8)

Las. *West.* 10 (Kuyper 1:282)
Blngr. *Alb.* (1532:A7r-A7v); Blngr. *Dec.* 5.7 (1552:343r)

Calv. *West.* 2 (*CR* 37:83)

Calv. *West.* 2 (*CR* 37:51)

omul pe care Dumnezeu însuşi îl ridicase pentru „a ne lumina calea mîntuirii", „un apostol" sau „în orice caz un evanghelist", care merita consideraţie mai ales pentru că atacase teoria transsubstanţierii. „Prin realizarea unui om din epoca noastră", scria Jan Łaski, „în ochii lui Dumnezeu neîndoielnic un instrument ales, mă refer aici la Martin Luther, această monstruozitate [a liturghiei] s-a prăbuşit cu putere". Heinrich Bullinger recunoştea şi el că Luther era „un om învăţat" şi un „instrument ales al lui Dumnezeu", ale cărui „strădanii pline de credinţă şi de folos" impuneau respect.

Însă era totuşi „o fiinţă umană, care putea greşi şi care de altfel a şi făcut-o" şi nu se cuvenea să fie puse părerile lui deasupra părerilor „celor din preaînvăţata şi ortodoxa Antichitate". Deşi Calvin susţinea că „încă mai urma şi astăzi aceeaşi linie" pe care o urmase Luther, el regreta că „minunatul consens" dintre Luther şi alţi protestanţi, inclusiv el însuşi, în legătură cu aproape toate aspectele doctrinei – pe care le enumera uneori în detaliu – fusese distrus de „cîteva dispute" pe marginea „simbolurilor" sau sfintelor taine. El regreta de asemenea faptul că Luther avea atît de puţini „imitatori" autentici în generaţia care pretindea că este moştenitoarea doctrinei sale, şi îl considera drept cel mai fidel păstrător al învăţăturii lui Luther pe Philip Melanchthon, a cărui memorie o cinstea. Melanchthon, care scrisese *Confesiunea de la Augsburg* din 1530, revizuise formularea iniţială a Articolului al X-lea despre Euharistie (acceptată de către apărătorii transsubstanţierii) în forma următoare: „Că prin pîine şi vin trupul şi sîngele lui Hristos sînt cu adevărat înfăţişate (*exhibeantur*) celor care mănîncă Cina Domnului". Această versiune, aşa-numita *Variata*, era acceptată de către Calvin, care nu găsea în ea „nici un singur cuvînt contrar doctrinei noastre" cu privire la Cina Domnului şi invoca în sprijinul ei intenţia lui Melanchthon în calitate de „autor". Ursinus, Bullinger, Łaski şi Beza nu au avut nici ei nimic de obiectat faţă de *Confesiunea de la Augsburg*.

Luther mersese prea departe – şi totuşi nu suficient de departe. Mersese prea departe în atacurile la adresa lui Zwingli, prin intermediul căruia Łaski descoperise Evanghelia şi pe care Bullinger şi Calvin îl cinsteau ca pe un „martir" şi un „învăţător credincios şi plin de vigoare al Bisericii". Acele atacuri îl determinaseră iniţial pe Calvin ca nici măcar să nu citească lucrările lui Zwingli. Calvin continua să-i critice pe Zwingli şi pe Oecolampadius pentru

că nu insistau asupra ideii potrivit căreia, deşi pîinea şi vinul din Euharistie erau „simboluri", ele erau „acel gen de simboluri cu care [se unea] realitatea"; pe de altă parte, Calvin îl critica pe Luther pentru că acesta continua să vorbească, în ciuda faptului că respinsese transsubstanţierea, în aşa fel încît dădea impresia că „intenţiona să afirme acea prezenţă locală la care visează papistaşii". Luther nu mersese suficient de departe în recunoaşterea faptului că această noţiune a prezenţei era o adăugire faţă de cuvîntul lui Dumnezeu, pe care „fără cuvîntul lui Dumnezeu nu o putem susţine ca fiind cuvîntul lui Dumnezeu". El denunţase în mod corect practicile superstiţioase, pe care „totuşi, din cauza slăbiciunilor vremii, le-a păstrat" şi nu a mers atît de departe încît să renunţe la ele. Una dintre aceste practici era îngenuncherea în faţa Darurilor sfinţite. Învăţătura reformată punea aşadar pe primul plan (şi în privinţa multora dintre afirmaţiile ei doctrinare) sarcina de a duce „reforma potrivit cuvîntului lui Dumnezeu" pînă la rezultatele ei necesare, cu o consecvenţă şi o rigoare care le depăşeau cu mult pe cele ale lui Luther. *Claritatea şi certitudinea sau puterea cuvîntului lui Dumnezeu* era titlul primei cărţi importante a lui Ulrich Zwingli, precum şi o temă frecventă. Întrucît „fundamentul religiei noastre este cuvîntul scris, Scripturile lui Dumnezeu şi mărturiile neîndoielnice ale Duhului Sfînt", teologia reformată se autodefinea ca o teologie a „cuvîntului şi voii lui Dumnezeu" (*gottes wort und meinung*); căci „în această lucrare a noastră cuvîntul lui Dumnezeu semnifică limba lui Dumnezeu, revelaţia voinţei lui Dumnezeu".

Calv. *Cn.* 5 (Barth-Niesel 1:527-529); Las. *West.* 41 (Kuyper 1:338)
Oec. *Mis.* 4 (1527:D2r)
Calv. *West.* 2 (*CR* 37:100)
Bez. *Coen.* 34 (*Bez Tract* 1:245)
Vezi *infra*, p. 229
Zw. *Klar.* (*CR* 88:338-384)
Zw. *Gen.* 12:1 (*CR* 100:68)
Snds. *Serm.* 1.9 (*PS* 41:12)
Blngr. *Sum.* 1.3; 8.2 (1556:6v; 140v)
Blngr. *Dec.* 1.1 (1552:1r)

Cuvînt şi duh

Primatul cuvîntului lui Dumnezeu era fundamental pentru doctrina Reformei şi pentru „întreaga substanţă a religiei creştine". Cînd unul dintre adversarii săi romano-catolici făcea apel la catolicitatea Bisericii, guvernată de Duhul Sfînt, şi la consensul ei ca garanţie a adevărului divin, Calvin era de acord cu faptul că Biserica era guvernată de Duhul Sfînt, dar insista totuşi asupra ideii că Duhul Sfînt „a legat-o de cuvînt"; căci ar fi la fel de „nepotrivit a te lăuda cu Duhul Sfînt în absenţa cuvîntului, pe cît ar fi de absurd a înfăţişa cuvîntul în lipsa Duhului". În formularea succintă a lui Zwingli, „Dumnezeu predică prin Duhul

Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:502); Zw. *Klar.* pr. (*CR* 88:339-341); Rdly. *Ep.* 7 (*PS* 39:344)
Sad. *Genev.* (Barth-Niesel 1:450)
Calv. *Sad.* (Barth-Niesel 1:465-466)

In. 5,39
Zw. *Bek.* 1 (*CR* 93-II:109)
Zw. *Gen.* 16:13 (*CR* 100:97)
Calv. *Theol. Par.* 18 (*CR* 35:30); Rdly. *Conf. Ltmr.* 2.5 (*PS* 39:122-123)
Las. *Hos.* 2.1 (Kuyper 1:416)
Zw. *Speis.* (*CR* 88:107)

Său şi prin cuvîntul care a fost scris din inspiraţia şi la porunca Duhului Său, şi el spune: «Cercetaţi Scripturile»". Asemenea lui Avraam, „trebuie să credem fiecare cuvînt al lui Dumnezeu". Biserica era universală de-a lungul istoriei, însă nu putea fi recunoscută decît „în cuvîntul lui Dumnezeu". Altminteri Hristos şi cuvîntul său ar fi supuşi Bisericii, ale cărei reguli erau „porunci ale oamenilor". S-a observat că „atunci cînd îl citim pe Calvin putem trage repede concluzia că termenul pe care el îl preferă pentru a-l descrie pe Duhul Sfînt este «Învăţător»", dar „dacă uneori Calvin face vreo afirmaţie care ar presupune că învăţătura Duhului Sfînt este despărţită de cuvînt, atunci se corectează imediat". Astfel, într-o manieră ce aminteşte de neoplatonismul din tinereţe al lui Augustin, el vorbea despre Duhul Sfînt ca despre „acel învăţător lăuntric", însă mai tîrziu, în aceeaşi lucrare, Calvin lega Duhul de cuvînt şi cuvîntul de Duh, iar cu altă ocazie făcea legătura între propovăduirea cuvîntului şi „revelaţia specială a Duhului", considerîndu-le cauza convertirii celor aleşi.

Forstman (1962) 75
Vezi vol. 1, p. 303
Calv. *Rom.* 7:5 (Parker 140)
Calv. *Rom.* 10:16 (Parker 234)
Calv. *Occ. prov.* 13-14 (*CR* 37:314-315)

În prima dintre scrierile teologice ale lui Calvin pe care le cunoaştem, el considera „căutarea dreptăţii lui Dumnezeu" ca fiind de fapt „ascultarea cuvîntului lui Dumnezeu" şi dispreţuirea „fleacurilor şi a visurilor omeneşti". Tema avea să revină în lucrările sale şi, doar cu un an înaintea morţii, după aprinsele controverse pe marginea doctrinei despre Treime şi a validităţii formulelor dogmatice ortodoxe, el avertiza împotriva „formulelor care sînt îndepărtate de uzanţa Scripturii" şi împotriva oricărei „speculaţii nonscripturale despre esenţa tainică" a Treimii. Tema cuvîntului lui Dumnezeu ocupa desigur un loc central în *Instituţiile religiei creştine,* însă putea fi regăsită poate cu şi mai mare pregnanţă în *Comentariile la Epistola către Romani.* Avraam era îndreptăţit prin credinţă „fiindcă, încrezîndu-se în cuvîntul lui Dumnezeu, el nu a respins harul făgăduit"; în schimb, atunci cînd apostolul condamna orice nu ţinea „de credinţă", el respingea „orice nu are sprijinul şi încuviinţarea cuvîntului lui Dumnezeu". Calvin prelua de la Lactanţiu afirmaţia potrivit căreia singura religie adevărată era cea unită cu cuvîntul lui Dumnezeu. Fundamentul ei nu era aşadar revelaţia secretă, ci slujirea cuvîntului lui Dumnezeu. Doar în limitele prescrise de cuvînt putea mintea omenească să cerceteze „tainele cerului". Tainele şi slava lui Dumnezeu nu puteau fi cunoscute sau cinstite în alt fel decît „atunci cînd [erau] recunoscute din cuvînt"; numai la sfîrşitul lumii avea să fie

Mat. 5,10
Calv. *Conc. acad.* (Barth-Niesel 1:9-10)
Vezi *infra*, pp. 350-351
Calv. *Ep. Pol.* (*CR* 37:647)
Calv. *Br. admon.* (*CR* 37:637)
Calv. *Rom.* 4,22 (Parker 98)
Calv. *Rom.* 14:23 (Parker 304)
Lact. *Inst.* 4.5 (*CSEL* 19:284-286)
Calv. *Rom.* 10:2 (Parker 222)
Calv. *Rom.* 1:16 (Parker 25)
Calv. *Rom.* 10:8 (Parker 227)

Calv. *Rom.* 14:11 (Parker 298)

altfel. Cuvîntul lui Dumnezeu, ca „mod firesc” de comunicare a adevărului divin, era „cerut pentru o cunoaştere adevărată a lui Dumnezeu”; totuşi, aceasta se întîmpla doar potrivit „bunăvoirii obişnuite a lui Dumnezeu”, iar apostolul „nu dorea să prescrie o lege pentru harul [lui Dumnezeu]” neîngăduindu-i lui Dumnezeu să lucreze în afara acestei bunăvoiri.

Calv. *Rom.* 10:14 (Parker 232)

Pentru acest paradox, potrivit căruia omul era legat de cuvîntul lui Dumnezeu, dar Dumnezeu nu era legat de acesta, au existat paralele în doctrina medievală privind sfintele taine, iar reformatorii foloseau acest paradox în special pentru reconsiderarea importanţei acestora. (Folosirea lui cu aceeaşi rigoare pentru reconsiderarea importanţei cuvîntului rostit şi scris avea să cadă în sarcina reformatorilor radicali.) Aşa cum recunoscuse deja Oecolampadius, „este adevărat că eu nu atribui atît de mult cuvîntului exterior... precum Luther”, căci „cuvîntul exterior nu îmi aduce învierea”, şi nici nu era „obiectul credinţei”. El discredita teoriile care păreau să-l facă pe Dumnezeu captiv cuvîntului scris şi rostit, pîinii şi sfintelor taine, ca mijloace prin care se dezvăluia pe sine însuşi, teorii ale „inverbaţiei, impanaţiei, inliteraţiei şi insacramentaţiei”. Aceasta însemna mai ales faptul că „sfintele taine şi cuvîntul” nu erau, „ca prezenţă a lui Dumnezeu, mai miraculoase” decît oricare alt instrument prin care Dumnezeu alegea să lucreze; mai presupunea de asemenea faptul că „prezenţa” nu trebuia atribuită în sens unic tainelor. Căci, aşa cum Hristos nu era prezent nemijlocit în gura sau în glasul predicatorului, tot astfel nu era prezent nemijlocit în pîinea euharistică. Prezenţa în primul caz nu reprezenta nici mai mult nici mai puţin decît prezenţa în cel de-al doilea caz: cuvîntul şi taina erau simetrice.

Vezi *supra*, p. 101

Vezi *infra*, pp. 347-348

Oec. *Mis.* 16 (1527:Q1r)

Oec. *Antisyn.* 62; 56 (1526:P7r; O6r)

Oec. *Antisyn.* 16 (1526:I5v)

Oec. *Antisyn.* 16 (1526:I5r)

Oec. *Corp.* (1525:H7v)

Prin urmare, potrivit lui Calvin, „credincioşii au, în afara Cinei Domnului, ceea ce primesc în Cina însăşi”. Sfintele taine depindeau de cuvîntul lui Dumnezeu, în afara căruia nu aveau nici un rol, şi era o greşeală să se insiste asupra lor ca şi cînd ar fi fost necesare spre mîntuire în ele însele. Pentru a înlătura astfel de erori, Zwingli îşi exprima dorinţa „ca termenul «sacrament» să nu fi fost niciodată acceptat în limba germană”, cu toate că el continua să-l folosească. De vreme ce Hristos instituise sfintele taine cu ajutorul cuvîntului şi le legase de cuvînt, aceasta însemna, potrivit lui Bullinger, că „acest cuvînt al Domnului este mai important decît sfintele taine”, aşa

Calv. *Hes.* (*CR* 37:489); *Conf. Scot.* (Niesel 108)

Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:468)
Zw. *Ver. fals. rel.* 15 (*CR* 90:757)

Zw. *Unt. pr.* (*CR* 91:789); Zw. *Wort.* (*CR* 92:832-833)

1Cor. 1,17
Blngr. *Sum.* 8.1 (1556:139r); Bgn. *Conjug. episc.* (1525:H1v)

cum o dovedea apostolul atunci cînd îşi descria misiunea ca fiind aceea de propovăduire a Evangheliei, şi nu aceea de a boteza. Acest lucru nu nega în nici un fel prezenţa lui Hristos în Biserică şi nici măcar la Cina Domnului, ci însemna că exista o „prezenţă spirituală, divină şi dătătoare de viaţă a Domnului Hristos la Cina Domnului şi în afara ei, prin care el... începe să ne pătrundă în inimă, nu prin simboluri goale, ci prin Duhul său".

Blngr. *Dec.* 5.9 (1552:371r); Cran. *Gard.* 3 (*PS* 15:140)

Aceste accente ale lui Calvin şi Bullinger au fost reunite în *Consensul de la Zürich* din 1549, potrivit căruia „sfintele taine sînt anexe (*appendices*) ale Evangheliei".

Cons. Tig. 2 (Müller 159); *Conf. Ung.* 4.35 (Müller 415)

Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu era supremă şi esenţială pentru Biserică, iar sfintele taine erau „ataşate ca peceţi ale cuvîntului".

Blngr. *Ver.* 2 (1578:7r-8r)

Harul oferit prin intermediul tainei era acelaşi har care era oferit prin cuvînt, deşi Calvin recunoştea totuşi că la Cina Domnului „avem o certitudine mai mare şi o bucurie mai deplină" a acestui har.

Calv. *Cn.* 2 (Barth-Niesel 1:507)

Aşa cum în Vechiul Testament conţinutul şi utilitatea circumciziei depinseseră de cuvîntul lui Dumnezeu, tot astfel se întîmpla şi cu tainele Noului Testament.

Calv. *Rom.* 3.2 (Parker 55)

Cea mai tranşantă formulă pentru această concepţie asupra relaţiei dintre cuvînt şi taină era sintagma augustiniană „cuvîntul vizibil", pe care o folosiseră şi Luther şi susţinătorii lui atunci cînd vorbeau despre prezenţa reală, dar care acum era preferată de învăţătorii reformaţi, fiindcă „indică sensul determinant al tainei: este cuvîntul făcut vizibil".

Aug. *Ev. In.* 80.3 (*CCSL* 36:529)
Las. *Sacr.* (Kuyper 1:134); Urs. *Expl. Cat.* 2.78.2 (Reuter 1:271); Bez. ap. *Coll. Mont. Bell.* 5 (1588:167)
McLelland (1957) 129

În lucrarea sa de tinereţe, *Scurt tratat despre Sfînta Cină a Domnului*, Calvin nota că Dumnezeu a adăugat cuvîntului său un semn vizibil; în prima ediţie a *Instituţiilor religiei creştine* referirea la „cuvîntul vizibil" era unul dintre foarte puţinele citate explicite din Augustin; iar în scrierile sale polemice de mai tîrziu pe aceeaşi temă el descoperea că acest cuvînt vizibil, pe care „l-am mărturisit întotdeauna", era împărtăşit şi de adversarii lui, dar susţinea că este mai consecvent decît aceştia în considerarea pîinii şi vinului de la Cina Domnului drept nimic altceva decît cuvinte vizibile.

Calv. *Cn.* 1 (Barth-Niesel 1:504-505)
Calv. *Inst.* (1536) 4 (Barth-Niesel 1:119)
Calv. *West.* 1; 3 (*CR* 37:19; 181)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:217)

De asemenea în concordanţă cu teologia sacramentală a lui Augustin era interpretarea prezenţei lui Hristos „pretutindeni" în ciuda „absenţei sale după trup" ca fiind prezenţa celui „care este cu noi în cuvîntul său", căci această prezenţă se putea aplica numai în cazul propovăduirii Evangheliei. Aşa cum observase deja Oecolampadius, cu „trupul şi sîngele cuvîntului său" Hristos hrănea întregul neam omenesc. Bullinger rezuma „asemănarea" dintre taină şi cuvînt explicînd că „în taine

Calv. *West.* 3 (*CR* 37:172)
Oec. *Corp.* (1525:F2v)

cuvîntul este rostit", dar că „în rostirea cuvintelor Domnului în momentul Cinei nu există nici o putere de invocare a Domnului sau de prefacere" a pîinii şi vinului în trupul şi sîngele lui Hristos. „Rostirea" cuvintelor deasupra Sfintelor Daruri, şi într-o limbă străină, era „o pîngărire groaznică a tainelor lui Dumnezeu", un fel de „magie".

Blngr. *Dec.* 5.6 (1552:331v, 327r, 329r)
Conf. Ung. 33 (Müller 414)
Calv. *Inst.* (1559) 4.17.15; 4.17.39 (Barth-Niesel 5:360; 403); Zw. *Tf.* (*CR* 91:247)

Nu era nevoie de invocarea lui Hristos din ceruri sau de prefacerea Sfintelor Daruri în trupul şi sîngele Domnului, deoarece tainele erau „lucruri exterioare" şi meritau să fie cinstite ca atare, însă nu puteau aduce mîngîiere inimii omului. Numai Hristos „însuşi este taina noastră, chiar dacă ar trebui înlăturate toate simbolurile exterioare pe care le foloseşte Biserica". La el, şi la „nimic altceva în locul lui", trebuiau să se refere toate afirmaţiile despre taine şi de la el venea toată puterea acestora; căci „Domnul Iisus este conţinutul şi substanţa sfintelor taine". Dacă Hristos era într-adevăr desăvîrşirea celor care credeau în el, era o greşeală să se caute un alt mijloc spre atingerea desăvîrşirii; aceasta nu excludea „exerciţiile" pe care le-a instituit pentru Biserica sa drept „călăuze" către el, dar pe care le-a aşezat strict la locul potrivit. Potrivit lui Calvin, ideea conform căreia a atribui făpturilor lipsite de viaţă ceea ce aparţinea numai lui Dumnezeu însemna a-i ştirbi lui Dumnezeu slava care i se cuvenea era „culmea doctrinei noastre" despre sfintele taine. Oricare ar fi fost binefacerile pe care le aduceau tainele, ele erau rezultatul lucrării lui Dumnezeu şi al „puterii sale ascunse sau, cum se spune, «intrinseci»". Puterea lui Dumnezeu în sfintele taine era „harul ascuns", nu pentru că, aşa cum susţinea doctrina transsubstanţierii, substanţa elementelor euharistice s-ar fi preschimbat în chip tainic în trupul şi sîngele lui Hristos sub forma pîinii şi a vinului, ci pentru că prin ele Dumnezeu îşi împlinea voia în cei aleşi şi doar în cei aleşi, după cum ne învăţase Augustin.

Oec. *Ev. In.* 31 (1533:120r)
Oec. *Corp.* (1525:D2v, F5v)
Conf. Helv. post. 21 (Niesel 264)
Calv. *West.* 1 (*CR* 37:17)
Calv. *Cn.* 2 (Barth-Niesel 1:507)
Blngr. *Perf.* (1551:19, 24-25)
Calv. *West.* 1 (*CR* 37:22)
Calv. *Rom.* 4:11 (Parker 87)
Calv. *West.* 1 (*CR* 37:24)
Aug. *Ev. In.* 26.18 (*CCSL* 36:268)

De aceea, în privinţa tainelor, era imperativ ca doctrina corectă să nu devieze nici spre stînga, nici spre dreapta, evitînd atît extrema unei „superstiţii" care le supraestima valoarea, cît şi extrema unui „dispreţ hulitor" care le desconsidera „într-un mod distant sau mai puţin entuziast" decît meritau. Tendinţa unora din Biserica primelor veacuri de a „deprecia sfintele taine, considerîndu-le doar semne fără fond" îi determinase uneori pe Părinţii Bisericii, din motive lesne de înţeles, ca „în fervoarea lor... să meargă prea departe în cealaltă direcţie şi să dea prea

Blngr. *Dec.* 5.7 (1552:336r)
Calv. *West.* 1 (*CR* 37:17)

Ltmr. *apud* Rdly. *Conf. Ltmr.* 1 (*PS* 39:114-115); Las. *Sacr.* (Kuyper 1:136)
Calv. *Ep. du.* 1 (Barth-Niesel 1:299)
Buc. *Caen.* (Strasbourg 1:44-45; 24; 36); Calv. *Inst.* (1559) 4.14.5-6 (Barth-Niesel 5:262-263)
Oec. *Theob. Bill.* (1526:F3v)
Calv. *Inst.* (1559) 3.2.36 (Barth-Niesel 4:47)
Blngr. *Ver.* 2 (1578:7v-8r)
Blngr. *Sum.* 8.3 (1556:142v-143r); Blngr. *Dec.* 5.7 (1552:341v)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:162)

Zw. *Gen.* 9:17; 15:8; 17:10 (*CR* 100:59; 88-89; 106-107)
Aug. *Doct. christ.* 1.2.2 (*CCSL* 32:7)
Oec. *Resp. post.* (1527:9-10); Oec. *Mis.* 11 (1527:K1r-K1v); Blngr. *Dec.* 5.6 (1552:322r)
Zw. *Tf.* (*CR* 91:218); Zw. *Gen.* 24:2-4 (*CR* 100:159); Blngr. *Nacht.* 2 (1553:C4r)
Oec. *Mis.* 15 (1527:P2v)
Oec. *Antisyn.* 26 (1526:K3r); Oec. *Theob. Bill.* (1526:D6v)
Calv. *West.* 3; 1 (*CR* 37:161; 17)
Zw. *Schl.* 18 (*CR* 89:121-122)
Cons. Tig. 9 (Müller 161); Calv. *West.* (*CR* 37:20)

Blngr. *Dec.* 5.6 (1552:323v); Rog. *Cath. Doct.* 25.4 (*PS* 40:250)
Zw. *Pecc. orig.* 3 (*CR* 92:329)

Blngr. *Assert. orth.* (1534:67r); Blngr. *Nacht.* (1553:C7v)

Cran. *Gard.* 1 (*PS* 15:11)

Bez. *apud Coll. Mont. Bell.* 3 (1588:92)
Bez. *Flac.* 14 (*Bez Tract* 2:146)

Calv. *West.* 1. pr. (*CR* 37:7-8)
Calv. *West.* 2 (*CR* 37:56)

Calv. *Cn.* 2 (Barth-Niesel 1:509)

mult Sfintelor Taine". Pe lîngă termeni folosiţi pentru desemnarea sfintelor taine precum „legătura" care îi lega pe credincioşi de Hristos, dar şi pe unii de alţii, termenii „pecete" şi „semn" erau concepuţi special pentru a se evita ambele extreme. Sîngele lui Hristos oferit în jertfa crucii era desigur adevărata „pecete" a mîntuirii, aşa cum era însuşi Duhul Sfînt. Dar ca peceţi ale cuvîntului lui Dumnezeu, sfintele taine îşi extrăgeau semnificaţia din cuvînt, fără să fie străine de acesta. Conceptul de „semn" şi „semnificaţie" era chiar mai potrivit pentru ele. Fusese o practică a lui Dumnezeu încă de la începuturi aceea de „a adăuga semne exterioare făgăduinţelor Sale", avînd în vedere slăbiciunile omeneşti. Binecunoscuta distincţie a lui Augustin dintre „semn" (*signum*) şi „realitate" (*res*) din Cartea întîi din lucarea sa *Despre doctrina creştină* a servit drept bază de discuţii. În fiecare dintre taine această distincţie dintre semn şi realitatea semnificată de el era fundamentală. A confunda semnul cu realitatea, aşa cum făceau oamenii simpli în „neştiinţa" lor şi aşa cum făceau teologii „scolastici şi catolici" în greşeala lor, ducea la superstiţie; căci dacă liturghia era o „jertfă", cum putea fi un semn? La cealaltă extremă se afla înlocuirea „distincţiei" dintre semn şi realitate printr-o „disjuncţie", ceea ce, după cum susţinea doctrina reformată, nu fusese în intenţia sa.

Deşi folosirea termenului „semn" pentru desemnarea „Tainei" avea legătură cu definiţia acesteia în general, şi în particular cu botezul, totuşi în centrul polemicii se afla întrebarea dacă era sau nu potrivită aplicarea acestui termen în cazul Cinei Domnului. Era o „calomnie", le replicau reformaţii criticilor lor, să fie acuzaţi de faptul că susţineau că nu există „nici un mister" în Euharistie, ci doar un „simbol fără fond, nimic altceva decît pîine şi vin", „un simbol lipsit de conţinut" asemenea unui foc pictat, care nu dă nici lumină, nici căldură. Orice astfel de noţiune despre „reprezentare goală, ...aşa cum cei ce nu mai sînt în viaţă sînt reprezentaţi prin statui sau prin alte imagini", era o „vădită impietate". Cînd afirmau că există „o adevărată împărtăşire" a credincioşilor cu trupul lui Hristos, aceasta dovedea că nu vorbeau doar despre „un semn fără fond" şi că erau pregătiţi să se opună oricărui efort de a reduce Euharistia la acest lucru. Pîinea şi vinul erau mai degrabă „semne vizibile, care reprezintă pentru noi trupul şi sîngele şi cărora le este atribuit numele de trup şi sînge". Nici chiar „reprezintă" nu era un termen adecvat; ar fi mai potrivit să se spună că „prezintă" trupul şi sîngele. Cînd

Dumnezeu oferea un „semn”, acesta nu era gol, ci era „însoţit de realitate şi eficacitate”. Astfel, porumbelul sub înfăţişarea căruia s-a arătat Duhul Sfînt la botezul lui Hristos cu siguranţă că nu era Duhul Sfînt, chiar dacă „evanghelistul nu ezită să numească porumbelul «Duhul Sfînt»” ; şi nici „un simbol fără fond nu era, ci mai curînd un semn sigur al prezenţei Duhului Sfînt”. Şi astfel, aşa cum se învăţase în mod corect încă din Antichitatea creştină, „sfînta taină este un semn al unui lucru sfînt, cu adevărat al unui lucru sfînt care a fost desemnat de cuvîntul lui Dumnezeu”, dar totuşi nu un „semn fără fond”, ci o împărtăşire autentică a credinciosului cu Hristos.

Calv. *Opt. rat.* (*CR* 37:518)

Calv. *West.* 3 (*CR* 37:187); Zw. *Bek.* 1 (*CR* 93-II:203-204) Calv. *Cn.* 2 (Barth-Niesel 1:509)

Blngr. *Sum.* 8.3 (1556:141v-142r); Zw. *Unt.* 1 (*CR* 91:793); *Conf. Scot.* 21 (Niesel 108) Blngr. *Sum.* 8.8 (1556:152v-153r)

Cele mai multe dintre aceste obiecţii au fost exprimate în cursul controverselor euharistice dintre teologii reformaţi şi luterani. Potrivit lui Zwingli şi Oecolampadius cauza controversei o reprezenta întrebarea dacă „cuvintele [instituirii] trebuie rostite deasupra Cinei, întrucît fac să se întîmple ceva”. Scriind în 1530, Bucer vorbea despre cei care „susţin că trupul şi sîngele lui Hristos sînt prezente şi sînt mîncate fizic”, unii dintre ei spunînd că aceasta se petrece „sub înfăţişarea pîinii”, în vreme ce alţii spuneau că „în pîinea însăşi”. Calvin susţinea uneori că singura dispută dintre cele două doctrine euharistice era legată de modul cum erau împărtăşite trupul şi sîngele lui Hristos, şi nu în ceea ce priveşte realitatea împărtăşirii. Această simplificare a aspectelor controversate avea să fie extinsă în cursul aceleiaşi polemici şi asupra întrebării dacă „este necesar ca substanţa trupului” să fie mîncată în momentul împărtăşirii, precum şi dacă necredincioşii care se împărtăşeau primeau adevăratul trup. Nicholas Ridley enumera aspectele în discuţie : transsubstanţierea, „orice prezenţă fizică sau trupească a substanţei lui Hristos”, adorarea ostiei, definirea liturghiei ca jertfă şi primirea adevăratului trup de către necredinciosul care se împărtăşeşte ; însă toate aceste cinci aspecte, adăuga el, „depindeau în mare măsură de această unică întrebare, şi anume, ce este materia Tainei”. Pe lîngă aceste aspecte, controversele au scos la lumină unele neînţelegeri fundamentale între cele două ramuri principale ale protestantismului clasic, în ciuda acordului lor cu privire la suprema şi unica autoritate a cuvîntului lui Dumnezeu, asupra principiilor care stăteau la baza interpretării acestui cuvînt şi mai ales asupra folosirii corecte şi incorecte a figurilor de stil pentru stabilirea semnificaţiei textului biblic.

Zw. *Bek.* 1 (*CR* 93-II:65-66)

Buc. *Ep. apol.* (Strasbourg 1:95)

Calv. *West.* 1 (*CR* 37:31-32); Calv. *Opt. rat.* (*CR* 37:519); Las. *Sum. cont.* (Kuyper 1:478)

Calv. *West.* 3 (*CR* 37:183)

Rdly. *Br. decl.* (Moule 106); Rdly. *Conf. Ltmr.* 1.5 (*PS* 39:106, 109)

Hub. *Unt.* (*QFRG* 29:290)

Calv. *West.* 2 (*CR* 37:47)

Unul după altul, susţinătorii concepţiei reformate asupra Cinei Domnului îşi formulau principiile hermeneutice care stăteau la baza concepţiei lor. „Hristos, care este recunoscut numai prin credinţă şi venerat numai prin credinţă", îşi retrăsese, potrivit lui Hoen, „prezenţa trupească de la noi"; de aceea pîinea era un „simbol" al prezenţei sale. „Trebuie să înţelegem mai întîi de toate", declara Zwingli în 1526, „că în toată Biblia întîlnim figuri de stil, [care trebuie]... înţelese în alt sens"; şi îşi argumenta teoria prin exemple din Vechiul Testament. În anul următor, Oecolampadius făcea referire la „regula" potrivit căreia „atunci cînd vorbim despre simboluri, taine, imagini, parabole şi interpretări, ar trebui sau mai bine spus trebuie, potrivit principiului simbolurilor sau tainelor, să înţelegem cuvintele în sens figurat şi nu literal". Ursinus vorbea şi el în 1564 despre o „regulă" hermeneutică, la fel ca şi Bullinger, cam în aceeaşi perioadă, care vorbea despre o „regulă universală pentru interpretarea tainelor" potrivit căreia „în sfintele taine simbolurile primesc numele lucrurilor care sînt semnificate, dar fără a se transforma în acestea". „Ce cuvinte pot fi mai clare decît, «Acesta este trupul Meu»?" întreba Thomas Cranmer, şi răspundea: „Este adevărat că aceste cuvinte sînt cît se poate de clare, dar sensul nu este la fel de clar". Calvin considera o „axiomă" faptul că „ori de cîte ori vorbim despre sfintele taine, se obişnuieşte ca numele lucrurilor semnificate să fie transferat prin metonimie asupra simbolului". Metonimia, explica el, nu este acelaşi lucru cu parabola sau alegoria, ci presupune faptul că Dumnezeu se reprezintă pe sine însuşi „cu adevărat" prin ea. Aşa cum explica Beza în replicile adresate luteranilor, limbajul sfintelor taine presupunea mai multe tipuri de metonimie, inclusiv aceea a „recipientului pentru conţinut" prin folosirea cuvîntului „potir" pentru desemnarea conţinutului din potir. Afirmaţia lui Zwingli potrivit căreia ideea de a mînca la modul fizic trupul lui Hristos era „dezgustătoare pentru simţuri", sau afirmaţia lui Oecolampadius potrivit căreia „nu este nimic în această taină care să fie o minune sau să depăşească înţelegerea omenească", sau chiar şi aceea a lui Bullinger care spunea că „nu avem nevoie aici de alte mărturii, ci numai de propriile noastre simţuri, care nu percep, nu văd, nu gustă, nu simt altceva decît pîine şi vin", toate aveau să conducă, începînd cu Luther, la acuzaţia că această interpretare era hermeneutică raţionalistă. Asemenea lui Zwingli, Calvin nega faptul că această viziune ar fi fost dictată de filozofie, ci

Hn. *Ep. chr.* (*CR* 91:516-517)
Zw. *Unt.* 3 (*CR* 91:842); Zw. *Ver. fals. rel.* 18 (*CR* 90:796-799); Zw. *Subsid.* (*CR* 91:472); Zw. *Amic. exeg.* (*CR* 92:731-732)
Zw. *Gen.* 17:10 (*CR* 100:105)

Oec. *Mis.* 3 (1527:C1r)
Urs. *Ex. ver. doct.* 1 (Reuter 1:811)

Blngr. *Sum.* 8.8 (1556:151r); Blngr. *Dec.* 5.9 (1552:368v)

Cran. *Gard.* 3 (*PS* 15:103)

Calv. *West.* 1 (*CR* 37:36)

Calv. *Hes.* (*CR* 37:472)

Bez. *Coen.* 3 (*Bez Tract* 1:213); Bez. *Flac.* 4; 10 (*Bez Tract* 2:128-129; 141); Zw. *Ver. fals. rel.* 18 (*CR* 90:799)
Zw. *Subsid.* (*CR* 91:490-491); Zw. *Amic. exeg.* (*CR* 92:594; 621)

Oec. *Corp.* (1525:A7r-A7v)

Blngr. *Dec.* 5.6 (1552:332r)
Luth. *Wort.* (*WA* 23:127); Luth. *Ab. Chr.* (*WA* 26:321)
Zw. *Wort.* (*CR* 92:884-888; 906-907)
Calv. *West.* 2 (*CR* 37:78-79); Urs. *Expl. Cat.* 78 (Reuter 1:269)

Calv. *West.* 3 (*CR* 37:214)
Calv. *Rom.* 6:1 (Parker 119)
Calv. *West.* 2; 3 (*CR* 37:74; 184)
In. 6,53
In. 6,63
Zw. *Act.* (*CR* 90:19-20)
Zw. *Ver. fals. rel.* 7 (*CR* 90:698-699)
Zw. *Unt.* 2 (*CR* 91:817); Zw. *Bek.* (*CR* 93-II:181-190)
Oec. *Ev. In.* 32 (1533:120v)
Oec. *Theob. Bill.* (1526:G3v)
Oec. *Antisyn.* 54 (1526:N8v); Zw. *Ver. fals. rel.* 18 (*CR* 90:776-781)
Oec. *Mis.* 8 (1527:F4r)
Luth. *Wort.* (*WA* 23:167)
Luth. *Ab. Chr.* (*WA* 26:372)
Luth. *Ev. In.* 6.51 (*WA* 33:182)
Luth. *Ev. In.* 6.63 (*WA* 33:259-260)
Luth. *Krz. Bek.* (*WA* 54:152)
Blngr. *Coen.* (1558:13v)
Blngr. *Dec.* 5.6 (1552:335r)
In. 6,53
Calv. *Ev. In.* 6:53 (*CR* 75:154)
Calv. *Ev. In.* 6:63 (*CR* 75:159)

spunea că „ordinea naturii este parte a teologiei" în chestiunea prezenţei şi se opunea oricărei idei care ar da impresia că doctrina creştină presupune vreo absurditate. Hermeneutica adevărată nu trebuia să se conformeze vreunui principiu raţionalist, ci „regulii credinţei".

Metoda hermeneutică se concentra pe interpretarea capitolului 6 din Evanghelia după Ioan, unde Hristos făcea două afirmaţii care nedumereau: „dacă nu veţi mînca trupul Fiului Omului şi nu veţi bea sîngele Lui, nu veţi avea viaţă în voi", pentru ca la o distanţă de doar cîteva versete să spună: „Duhul este cel ce dă viaţă; trupul nu foloseşte la nimic". Zwingli, a cărui liturghie pentru Cina Domnului includea lectura pasajului din Ioan 6,47-63, cita cele două versete împreună, pentru a dovedi că, „atunci cînd vorbeşte despre a mînca trupul său şi a bea sîngele său, [Hristos] se referă pur şi simplu la credinţa în valoarea acestei suferinţe pe care a îndurat-o de dragul nostru", nici mai mult, nici mai puţin. Respingînd efortul de a face din acest capitol un echivalent al cuvintelor de instituire menţionate în celelalte trei Evanghelii, precum şi afirmaţia potrivit căreia aici nu se spune absolut nimic despre sfintele taine, Oecolampadius susţinea că trupul lui Hristos devine hrană „prin nici un alt fel de a mînca decît prin credinţă". Pentru clarificarea acestui aspect legat de Cina Domnului, capitolul 6 din Evanghelia după Ioan (care, cu toţii erau de acord, vorbea despre credinţă) avea să devină „zidul de piatră" al poziţiei reformate. Numindu-l mai curînd un zid de hîrtie care avea culoarea pietrei, Luther era şi el de acord cu ideea că ceea ce descrie Hristos „pînă la sfîrşitul capitolului" era credinţa; dar de aici el trăgea concluzia că subiectul capitolului nu era cîtuşi de puţin Cina Domnului, aşa încît versetul „trupul nu foloseşte la nimic" nu se referea la trupul lui Hristos de la Cină. El pretindea chiar că dovedise acest fapt cu atît succes, încît, în ultima sa carte, Zwingli nu a mai folosit pasajul respectiv. Totuşi, pasajul rămînea pentru Bullinger cheia în înţelegerea relatărilor despre instituirea Euharistiei din Evangheliile sinoptice: capitolul trebuie să se refere la Cina Domnului. Calvin era, în stilul său caracteristic, ceva mai prudent. Cuvintele, „dacă nu veţi mînca trupul Fiului Omului", nu se refereau la Cina Domnului, iar versetul, „trupul nu foloseşte la nimic" nu putea fi interpretat astfel încît să contrazică necesitatea de „a mînca trupul răstignit dacă este spre binele nostru". Însă el şi

Calv. *West.* 3 (*CR* 37:188; 200); Buc. *Ep. apol.* (Strasbourg 1:97); Las. *Sacr.* (Kuyper 1:222); Las. *Hos.* 1.21 (Kuyper 1:411); Urs. *Expl. Cat.* 2.78.4 (Reuter 1:275-276); Bez. *Ep. theol.* 5 (1575:55)

colegii săi au folosit capitolul 6 din Evanghelia după Ioan pentru a explica actul de a mînca Cina Domnului ca pe ceva diferit de „actul fizic de a mînca, prin care aceşti teologi neştiutori visează să se hrănească".

Prezentarea clasică a Evangheliei după Ioan, pe care Luther şi Calvin, în propriile lor comentarii pe marginea acestei Evanghelii, o citau mult mai des decît pe oricare alta, era cea a lui Augustin. Exegeza augustiniană asupra capitolului 6 şi aplicarea teoriei sale generale despre simboluri la cazul Euharistiei, cele două trăsături ale teologiei lui sacramentale care se dovediseră a fi cele mai problematice pentru dezvoltarea doctrinei euharistice din Evul Mediu, căpătau acum o nouă respectabilitate, fiind considerate drept „cel mai autentic" sprijin pentru învăţătura reformată. Augustin se bucura de avantajul deosebit că autoritatea sa era universal recunoscută. De aceea, apărătorii doctrinei luterane a prezenţei reale nu puteau evita „să-l citeze pe Augustin ca patron sau martor", şi nici nu puteau „să îndrăznească să nu-i recunoască titlul de teolog". Existau pasaje în scrierile sale care păreau în favoarea poziţiei luterane, ca acelea în care susţinea obiectivitatea prezenţei (pe baza exemplului lui Iuda) chiar şi cînd cel ce se împărtăşea primea cu nevrednicie trupul şi sîngele lui Hristos. Însă „Augustin nu împărtăşeşte opinia [lui Luther]", iar cu altă ocazie se corectase pe sine însuşi, tot referitor la Iuda, „explicînd mai în amănunt" că „cine nu este în trupul lui Hristos nu se poate spune că mănîncă trupul lui Hristos". Părea de asemenea că vorbise „în mod întîmplător" despre Cina Domnului, dînd astfel ocazia să fie folosit în sprijinul unor teorii contradictorii cu privire la prezenţă. Însă „acest preasfînt învăţat este de fapt consecvent de-a lungul operei sale". Aceasta însemna pentru susţinătorii doctrinei reformate cu privire la sfintele taine că „Augustin este de partea noastră şi vorbeşte în sprijinul nostru şi împotriva [doctrinei luterane]", după cum demonstrau numeroase exemple extrase din scrierile sale. Beza a adunat o serie de astfel de texte relevante din operele augustiniene, iar într-un caz chiar a scris cu majuscule cuvîntul „semnifică" de fiecare dată cînd îl folosise Augustin.

Vezi vol. 3, pp. 106-109; 220-221; 231-232

Bez. *Coen.* 30 (*Bez Tract* 1:237)

Calv. *Hes.* (*CR* 37:501)

Calv. *West.* 3 (*CR* 37:215)

Vezi vol. 1, p. 315

Vezi vol. 3, p. 222

Calv. *Bapt.* 5.8.9 (*CSEL* 51:270)
Zw. *Bek.* 1 (*CR* 93-II:95)

Las. *Sacr.* (Kuyper 1:119)
Calv. *West.* 1 (*CR* 37:28); Bez. *Conf.* 4.50 (*Bez Tract* 1:31)
Aug. *Civ.* 21.25 (*CCSL* 48:795)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:155)

Calv. *Hes.* (*CR* 37:503)
Blngr. *Resp. Brent.* (1562:49v); Calv. *West.* 2; 3 (*CR* 37:60; 149); Zw. *Ver. fals. rel.* 18 (*CR* 90:809-810; 814-815)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:153-177)

Bez. *Coen.* 10-28 (*Bez Tract* 1:245-254)
Bez. *Flac.* 21 (*Bez Tract* 2:167-168)

Vezi *infra*, p. 104

Dintre textele acestea ale lui Augustin, preferatul lor (care era citat şi de apărătorii transsubstanţierii împotriva teologiei reformate, pentru a dovedi că Dumnezeu nu era legat de sfintele taine) era binecunoscutul pasaj din *Comentarii la Evanghelia după Ioan,* „Credeţi, şi deja aţi şi mîncat". Oecolampadius îl cita pentru a arăta că

Lat. *Def. Buc.* 2 (*CCath.* 8:44)

Aug. *Ev. In.* 25.12 (*CCSL* 36:354)

obiectul credinţei despre care vorbea Augustin nu era trupul lui Hristos unit substanţial cu pîinea, ci taina centrală a întrupării, pătimirii, învierii şi înălţării lui Hristos; prin urmare trebuie să se refere la o împărtăşire spirituală care nu putea fi limitată la actul exterior de a mînca. Zwingli considera că prin aceste cuvinte Augustin dezvăluia „esenţa tainei" şi le parafraza în sensul că, „atunci cînd te împărtăşeşti cu cele două elemente, cu pîinea şi cu vinul, tot ceea ce faci este să mărturiseşti public credinţa în Domnul Iisus Hristos", de vreme ce o astfel de credinţă însemna, în termenii lui Augustin, că „ai mîncat deja". Respingînd opiniile adversarului său luteran despre împărtăşirea cu trupul lui Hristos pe care le considera „capernaitice"[1], Calvin cita pasajul din Augustin pentru a-şi argumenta poziţia. Bullinger îl cita pentru a respinge ideea de „prezenţă trupească", de vreme ce adevărata cale de a mînca trupul şi de a bea sîngele lui Hristos era să crezi în el; iar în *Cea de-a doua confesiune helvetică* din 1566 îl folosea pentru a-şi susţine concepţia potrivit căreia „mîncarea şi băutura spirituale există chiar şi în afara Cinei Domnului, oricînd şi oriunde cineva crede în Hristos". Ursinus îl includea într-o antologie de texte patristice despre natura prezenţei. Beza îl cita pentru a explica ce voiau să spună el şi colegii lui atunci cînd descriau doctrina lui Luther drept „capernaitică". Făcîndu-se ecoul unuia sau mai multora dintre aceşti teologi, Edwin Sandys, arhiepiscop de York, cita şi el formula pentru a susţine principiul potrivit căruia „nu poate fi părtaş la trupul lui Hristos cel ce nu este mădular al trupului lui Hristos".

Oec. *Corp.* (1525:F5r)
Oec. *Mis.* 9 (1527:H3r)
Zw. *Unt.* 1 (*CR* 91:807-809)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:154)
Blngr. *Dec.* 5.9 (1552:373r); Blngr. *Sum.* 8.8 (1556:152r)
Conf. Helv. post. 21 (Niesel 265)
Urs. *Ex. ver. doct.* 8 (Reuter 1:884)
Bez. *Coen.* 18 (*Bez Tract* 1:229)
Snds. *Serm.* 4.21 (*PS* 41:88); Cran. *Gard.* 3 (*PS* 15:118)

În lumina unei astfel de interpretări a lui Augustin, era posibil să se înţeleagă dezvoltarea credinţei şi practicii euharistice „încă din vremea sfinţilor apostoli, cum a fost mult schimbată şi a căpătat de-a lungul timpului o cu totul altă formă". Doctrina lui Tertulian cu privire la Euharistie era considerată corectă, căci el explicase sintagma „trupul Meu" prin „forma trupului Meu"; această interpretare a cuvintelor lui Tertulian era însă respinsă atît de Luther, cît şi de teologii romano-catolici. Aceştia din urmă citau

Blngr. *Nacht.* 1 (1553:B3r); Rdly. *Br. decl.* (Moule 160-163)
Zw. *Amic. exeg.* (*CR* 92:739-740); Zw. *Wort.* (*CR* 92:972-973); Blngr. *Or. err. miss.* 3 (1528:B1r); Calv. *Hes.* (*CR* 37:496); Bez. *Coen.* 3;9 (*Bez Tract* 1:214; 223)
Tert. *Marc.* 4.40.3 (*CCSL* 1:656)
Luth. *Wort.* (*WA* 23:217-229)
Fish. *Corp.* 4.26 (1527:200v); Grop. *Leyb.* 1 (1556:60v-69r)

1. Termenul „capernaitic" (cu referire la Capernaum, unde Iisus a propovăduit despre pîinea vieţii [Ioan 6,35]) era folosit de teologii reformaţi pentru a descrie actul fizic de a mînca trupul şi de a bea sîngele Mîntuitorului în momentul Euharistiei, concepţie pe care ei o respingeau (n. trad.).

Grop. *Leyb.* 1 (1556:58r); Fish. *Corp.* 4.32 (1527:192r-192v)
Vezi vol. 1, p. 190
Iren. *Haer.* 4.18.5 (Harvey 2:207-208)
Eras. *Iren.* pr. (Allen 1738)
Conc. Witt. 1 (*CR* 3:75)
Luth. *Wort.* (*WA* 23:229-237)
Calv. *Theol. Par.* 5 (*CR* 35:15); Las. *Hos.* 2.5 (Kuyper 1:439)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:189); Las. *Sacr.* (Kuyper 1:120)
Calv. *Hes.* (*CR* 37:473); Las. *West.* 29 (Kuyper 1:316-317)
Bez. *Flac.* 15 (*Bez Tract* 2:156)
Vezi *supra*, pp. 217-218
Zw. *Wort.* (*CR* 92:970); Calv. *Hes.* (*CR* 37:490)
Blngr. *Or. err. miss.* 5 (1528:C7r-D6v)
Las. *Coen.* (Kuyper 1:560-562)
Zw. *Bek.* 1 (*CR* 93-II:81-85); Calv. *Hes.* (*CR* 37:490)
Vezi vol. 3, pp. 241-252
Oec. *Corp.* (1525:K1v-K2r); Calv. *West.* 3 (*CR* 37:209)
Calv. *Hes.* (*CR* 37:490-491); Cran. *Gard.* 3 (*PS* 15:196)
Las. *Hos.* 18 (Kuyper 1:409); Blngr. *Dec.* 5.6 (1552:334r); Urs. *Ex. ver. doct.* 8 (Reuter 1:880)
Rdly. *Br. decl.* (Moule 142-143); Cran. *Gard.* 3 (*PS* 15:173)
Blngr. *Coen.* (1558:8v)
Blngr. *Or. err. miss.* 4 (1528:B5v-C5r)
Blngr. *Or. err. miss.* 5 (1528:C7r-C7v)
Vezi vol. 3, p. 105-109
Trith. *Scrip. eccl.* (1512:66r)

drept „dovadă clară în sprijinul transsubstanţierii" formula ambiguă a lui Irineu, care spunea că „Euharistia... constă în două realităţi, lumească şi cerească". Această ambiguitate – asociată cu Părintele Bisericii al cărui nume, după cum menţionase Erasmus în prefaţa la ediţia sa a operelor lui Irineu din 1526, însemna „făcător de pace" – s-a potrivit de minune şi a reprezentat soluţia de compromis propusă în *Acordul de la Wittenberg* din 1536, în care Luther, Melanchthon şi Bucer au ajuns la o înţelegere de moment asupra unei declaraţii privind doctrina prezenţei trupului şi sîngelui lui Hristos în Cina Domnului. În faţa încercărilor exagerate ale lui Oecolampadius de a folosi autoritatea lui Irineu pentru a-şi susţine versiunea în privinţa prezenţei, Luther oferea o interpretare a citatului în cauză prin care îşi argumenta propriile sale vederi. Totuşi, Calvin şi colegii săi au reuşit să folosească în mod eficient autoritatea lui Irineu apărînd doctrina reformată nu doar împotriva condamnării venite din partea romano-catolicilor, ci şi împotriva insistenţei luteranilor asupra ideii că prezenţa trupului lui Hristos în Cină nu era „spirituală"; căci, în ciuda eşecului *Acordului de la Wittenberg*, luteranii au continuat să subscrie formulării lui Irineu, deşi teologii reformaţi au observat nemulţumirea luteranilor datorată ambiguităţii acesteia. Pe baza studiilor lui Oecolampadius asupra doctrinei patristice a prezenţei şi a cercetărilor lui Bullinger pe tema evoluţiei conceptului de transsubstanţiere, teologia reformată a reuşit să îi revendice pe Ioan Gură de Aur, Chiril, Ilarie şi Epifanie, precum şi pe Ambrozie (deşi el fusese cel a cărui doctrină salvase doctrina lui Augustin în cursul evoluţiei medievale) – de fapt pe aproape toţi Părinţii Bisericii ortodoxe poate cu excepţia lui Ioan Damaschinul.

În epoca patristică nu existase nici o controversă referitoare la Cina Domnului, iar momentul de cotitură în istoria doctrinei sacramentale avusese loc la sfîrşitul acestei perioade. Dat fiind că „ceea ce a instituit Domnul şi Mîntuitorul nostru era o Cină, nu o liturghie", transformarea ei de către Grigore cel Mare în „liturghie, sursa îngrozitoare a tuturor superstiţiilor" a reprezentat un astfel de punct de cotitură, deşi era o greşeală să se pună „întreaga vină" pe seama lui. În epoca de după Grigore încă nu exista o doctrină a transsubstanţierii. Cazul lui Ratramnus, pe care îl descrie biograful acestuia de la sfîrşitul secolului al XV-lea, Trithemius, era o dovadă în acest sens; căci nu existau mărturii scrise care să ateste faptul că doctrina sa

Blngr. *Alb.* (1532:A3v-A4r)
Blngr. *Or. err. miss.* 5 (1528:C7v-C8r)
Vezi vol. 3, p. 212
Cran. *Gard.* 1; 3 (*PS* 15:14; 77)
Blngr. *Conc.* 2.2 (1561:118r)
Rdly. *Disp. Ox.* (*PS* 1:206)

despre Euharistie fusese condamnată de Biserică. Ceea ce fusese condamnat la Vercelli în 1050 era o carte atribuită lui Ioan Scotus. (Era de fapt cartea lui Ratramnus.) Sub numele de Bertram, această carte a devenit o forţă în cadrul dezbaterilor Reformei, mai ales în Anglia, fiind tipărită în 1531 cu sponsorizarea lui Oecolampadius şi tradusă în engleză în 1549. Bullinger îl elogia pe „Bertram" ca fiind „evlavios şi învăţat", iar Nicholas Ridley accepta viziunea lui Oecolampadius ca pe propria sa doctrină despre prezenţă şi ca pe o interpretare corectă a lui „Bertram", acesta fiind „primul care m-a tras de urechi şi m-a lecuit de greşeala obişnuită a Bisericii romane".

Vezi vol. 3, pp. 212-228
Blngr. *Conc.* 2.2 (1561:119v-120r)
Las. *West.* 19 (Kuyper 1:294)
Cran. *Gard.* 1 (*PS* 15:14)
Vezi *supra*, p. 100
Luth. *Ab. Chr.* (*WA* 26:442-443)
Zw. *Ver. fals. rel.* 18 (*CR* 90:783-784); Zw. *Unt.* 1 (*CR* 91:801-806); *Conf. Helv. post.* 21 (Niesel 264)
Vezi vol. 3, p. 225
Oec. *Corp.* (1525:E3r)
In. 6,63
Oec. *Ev. In.* 36 (1533:137v)
Calv. *Inst.* (1559) 4.17.12 (Barth-Niesel 5:355); Calv. *Ep. du.* 1 (Barth-Niesel 1:307); Calv. *West.* 1; 2; 3 (*CR* 37:27; 58; 154); Cran. *Gard.* 3 (*PS* 15:113); *Conf. Helv. post.* 21 (Niesel 264)
Calv. *Hes.* (*CR* 37:469-470)
Calv. *West.* 2; 3 (*CR* 37:57; 210)

Însă nici un incident din istoria medievală a doctrinei euharistice nu a avut un impact atît de mare precum tragedia lui Berengarius, ale cărui scrieri erau cunoscute doar din citatele ce apăreau în lucrările adversarului său Lanfranc şi care fusese „constrîns să facă o retractare diavolească". Numeroase reconsiderări ale doctrinei prezenţei euharistice din Evul Mediu tîrziu porniseră de la această retractare. Atunci cînd apăra doctrina prezenţei reale, Luther apăra atît modul cum a fost tratat Berengarius de către papă, cît şi retractarea care i-a fost impusă. În schimb, Zwingli şi Bullinger condamnau ambele aspecte. Formularea confesiunii lui Berengarius în care spunea că „pîinea şi vinul sînt adevăratul trup şi sînge al Domnului nostru Iisus Hristos... frînt de mîna preoţilor şi mestecat de gura credinciosului", indica la ce extreme putea să ajungă o doctrină literală a prezenţei reale, şi tocmai împotriva unor astfel de concepţii deplasate cu privire la actul de a mînca trupul lui Hristos erau îndreptate cuvintele „trupul nu foloseşte la nimic". Calvin considera exprimarea de-a dreptul „monstruoasă", citînd-o iarăşi şi iarăşi pentru a-i şoca pe cei care împărtăşeau opinia lui Luther asupra chestiunii în cauză. Cînd un teolog luteran îşi exprima dezgustul faţă de cruzimea formulării însă continua să susţină necesitatea concepţiei luterane asupra prezenţei reale, Calvin ridiculiza inconsecvenţa celui care dorea să spună că adevăratul trup al lui Hristos era mîncat de gură, dar în acelaşi nu era sfărîmat în dinţi. Or, pentru a fi consecvent, cel ce îl considera eretic pe Berengarius trebuia să se întoarcă în „tabăra papei".

Vezi *supra*, pp. 222-226

În ciuda admiraţiei lor faţă de Luther şi a conştiinţei că aveau în comun cu susţinătorii lui Luther cea mai mare parte a doctrinei creştine, teologii reformaţi erau nevoiţi să recunoască faptul că, în ceea ce priveşte doctrina

euharistică, luteranismul era „mai prietenos faţă de papistaşi decît faţă de noi", după cum admiteau înşişi „papistaşii". Această recunoaştere pare să fi fost mai mult decît un procedeu polemic, căci se admitea, aşa cum o făcuse şi Luther, că există o mai mare continuitate între dezvoltarea euharistică medievală şi poziţia confesională luterană decît între aceasta din urmă şi învăţătura reformată. Acceptarea de către Luther a prezenţei reale şi respingerea transsubstanţierii au făcut ca poziţia lui să fie identică cu cea a teologiei medievale înainte ca transsubstanţierea să devină oficială; pe scurt, în ciuda polemicilor sale cu Petru Lombardul, Luther păstrase doctrina euharistică a acestuia. Transsubstanţierea era „invenţia fantastică" a lui Inocenţiu al III-lea, „în acord cu călugării săi" la cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran. Luther îl ataca în mod frecvent pe Inocenţiu însă nu putea găsi nici un teolog care să fie de acord cu el înainte de Petru Lombardul şi de papa Inocenţiu. Teoria luterană potrivit căreia trupul lui Hristos era prezent „în, cu şi sub" pîinea euharistică, pe care polemicile reformate o atacaseră în repetate rînduri, nu era cu mult mai bună decît teoria transsubstanţierii pe care susţinea că o combate – dacă, într-adevăr era vreo diferenţă reală între cele două doctrine ale prezenţei. Şi nici nu se dovedea a fi mai eficientă decît transsubstanţierea pentru combaterea „artolatriei", idolatrizarea pîinii euharistice. Deşi doctrina prezenţei reale şi interpretarea Cinei Domnului ca jertfă erau în mod logic legate una de alta, iar celor care apărau prezenţa le era greu să respingă interpretarea sacrificială, totuşi exista fericita inconsecvenţă a unei reale şi profunde diferenţe: romano-catolicii „atribuie lucrării lor [în cadrul liturghiei] o parte din satisfacţia pentru cei vii şi cei morţi, pe care luteranii nu o atribuie, de vreme ce ei vin la Cina Domnului nu spre a da ceva, ci spre a primi har". Altminteri, doctrina luterană, pe care reformaţii o numeau „consubstanţiere", era o teologie la fel de „materialistă" ca şi doctrina romano-catolică a transsubstanţierii. Erau numai două posibilităţi: „ori transsubstanţierea, ori sensul figurat". „Adepţii ubicuităţii, atît luterani, cît şi romano-catolici", se asemănau în mare măsură.

În locul acestora, doctrina care trebuia să triumfe mereu în Biserică era cea potrivit căreia tot ce se spune în Scriptură despre „prezenţa Domnului în Biserică şi despre faptul de a-l mînca" trebuie interpretat „nu în sens trupesc, ci spiritual". „Hrana spirituală" şi noţiunea de trup fizic se

Calv. *West.* 3 (*CR* 37:232); Zw. *Amic. exeg.* 6 (*CR* 92:711)
Zw. *Bek.* 1 (*CR* 93-II:32); Zw. *Wort.* (*CR* 92:861-862)

Vezi *supra*, p. 190

Vezi vol. 3, pp. 222-226
Oec. *Corp.* (1525:A2v); Oec. *Antisyn.* 6 (1526:H6v); Oec. *Resp. post.* (1527:37); Blngr. *Or. err. miss.* 5 (1528:D6r); Blngr. *Dec.* 5.10 (1552:379r); Blngr. *Resp. Brent.* (1562:86v)
Rdly. *Br. decl.* (Moule 119, 158); Cran. *Gard.* 1 (*PS* 15:45); Las. *Sacr.* (Kuyper 1:144)

Blngr. *Alb.* (1532:A4r)

Form. Conc. S. D. 7.35 (*Bek.* 983)
Bez. *Flac.* 29-30 (*Bez Tract* 2:195)

Calv. *Hes.* (*CR* 37:473); Calv. *West.* 11 (Kuyper 1:283); Zw. *Bek.* 1 (*CR* 93-II:72-73)
Las. *Hos.* 2.5 (Kuyper 1:442-443); Bez. *Ep. theol.* 8 (1575:77)

Zw. *Wort.* (*CR* 92:971-972); Urs. *Ex. ver. doct.* 5 (Reuter 1:847-848)

Oec. *Mis.* 6 (1527:F1r)

Urs. *Expl. Cat.* 2.78.4 (Reuter 1:279-282)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:192)

Bez. *Coen.* 3 (*Bez Tract* 1:217)

Rog. *Cath. Doct.* 29 (*PS* 40:293)

Blngr. *Coen.* (1558:6r-6v)

excludeau reciproc. Ca principiu de interpretare, această idee aparţinea textelor biblice, dar şi vocabularului care se dezvoltase în tradiţia liturgică şi dogmatică a Bisericii. Fiecare dintre temele majore ale credinţei şi practicii euharistice trebuia să aibă un semnificaţie care să fie în conformitate cu acest „rezumat... al credinţei creştine", mai precis, cu acest principiu de interpretare. Încă din 1523, Zwingli insista asupra faptului că cea mai importantă dintre aceste teme era cea a pomenirii. Ca să se poată vorbi despre „substanţă", cum îşi propuneau uneori Calvin şi Łaski, sensul ei trebuia purificat de „ideea crudă de a mînca trupul". Pentru ca limbajul tradiţional despre „prezenţă" să fie acceptabil, cum era pentru teologii reformaţi, nu trebuia să existe nici o prezenţă naturală ori fizică, ci o prezenţă spirituală care conferea „eficienţa şi puterea" trupului lui Hristos. Şi dacă, în lumina acestor redefiniri, Biserica numea această Taină „Sfînta Împărtăşanie", aceasta presupunea, potrivit 1 Corinteni 10,16, „împărtăşirea" celor care se făceau părtaşii ei, mai curînd decît „oferirea" sau „împărţirea" trupului şi sîngelui reale ale lui Hristos ; aşa cum îi reamintea Zwingli, Luther însuşi interpretase pasajul în felul acesta, însă după aceea şi-a schimbat interpretarea. Cu toate acestea, de vreme ce nu exista împărtăşire fără oferire, era „o blasfemie josnică" să se tăgăduiască faptul că „o adevărată oferire a lui Iisus Hristos ne este înfăţişată la Cina Domnului", dar era „folosirea îndreptăţită a unei împărtăşiri oferită nouă din altă parte".

Aşa cum indică aceste redefiniri ale termenilor centrali ai doctrinei euharistice, nu era deloc specific învăţăturii reformate să facă paralele ontologice între Euharistie şi întrupare. Indiferent dacă reformaţii aveau sau nu dreptate să susţină că teoria luterană a ubicuităţii naturii umane a lui Hristos, după înălţarea la cer, ameninţa să transforme prezenţa sacramentală într-un simplu corolar al acestei masive prezenţe cosmice, era totuşi o caracteristică a teologilor reformaţi, şi o caracteristică insuficient percepută de polemicile luterane, aceea potrivit căreia, în încercarea lor de a preciza ceea ce Bisericile reformate predicau despre Cina Domnului şi prin ce se deosebea această învăţătură a lor faţă de ceea ce predicau alte Biserici, recurgeau la doctrina cu privire la Duhul Sfînt. Zwingli punea în antiteză „Duhul care sălăşluieşte înlăuntru" faţă de „trupul care este mîncat fizic", şi încă din prima ediţie a *Instituţiilor religiei creştine*, Calvin enumera

Zw. *Ver. fals. rel.* 18 (*CR* 90:787)

Zw. *Wort.* (*CR* 92:895)

Zw. *Schl.* 18 (*CR* 89:137-139)

Calv. *Cn.* 2 (Barth-Niesel 1:510); Las. *West.* 28 (Kuyper 1:315)
Calv. *Opt. rat.* (*CR* 37:521); Zw. *Wort.* (*CR* 92:834)

Calv. *Ep. du.* 1 (Barth-Niesel 1:307); Bez. *apud Coll. Mont. Bell.* 3 (1588:75)
Zw. *Bgn.* (*CR* 91:569); Zw. *Amic. exeg.* (*CR* 92:637-640); Zw. *Subsid.* (*CR* 91:497-499); Zw. *Bek.* 2 (*CR* 93-II:230-234); Oec. *Antisyn.* 63 (1526:Q1r); Oec. *Theob. Bill.* (1526:F5v); Zw. *Amic. exeg.* (*CR* 92:749-750); Zw. *Wort.* (*CR* 92:962-963)
Luth. *Serm. sacr.* (*WA* 2:74)
Luth. *Himm. Proph.* (*WA* 18:167)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:192)

Calv. *Cn.* 2 (Barth-Niesel 1:508)

Las. *Sacr.* (Kuyper 1:149); Las. *Coen.* (Kuyper 1:566-569)

Calv. *West.* 2 (*CR* 37:66); Oec. *Corp.* (1525:G3r)

Zw. *Wort.* (*CR* 92:897)

cele trei „binefaceri" acordate de Dumnezeu prin cuvînt şi Taină: „Mai întîi, Domnul ne învaţă prin cuvîntul său; apoi, el confirmă prin sfintele taine; iar în cele din urmă, ne luminează mintea cu lumina Sfîntului său Duh şi deschide poarta inimilor noastre prin cuvînt şi sfintele taine". Jan Łaski, care „în concepţia sa cu privire la Euharistie se apropia foarte mult de Jean Calvin", începea cu o caracterizare obiectivă a altor poziţii, şi apoi prezenta ca o a treia concepţie învăţătura potrivit căreia „[comuniunea euharistică] este atribuită lucrării Duhului Sfînt, ...care, în oricare dintre actele de instituire săvîrşite de Hristos, depune mărturie pentru el şi îl slăveşte neîncetat". Theodore Beza, într-o dispută cu luteranii, îi îndemna pe aceştia să nu ignore în continuare relaţia Duhului Sfînt atît cu botezul, cît şi cu Cina Domnului. Iar în confesiuni avea să se regăsească această idee. A mînca trupul şi a bea sîngele lui Hristos, se spunea în *Catehismul de la Heidelberg*, înseamnă „a fi unit din ce în ce mai mult cu sfîntul său trup prin Duhul Sfînt, care locuieşte atît în Hristos, cît şi în noi". În chip tainic, Hristos „împlineşte în noi tot ceea ce el ne arată prin aceste semne sfinte", potrivit *Confesiunii belgiene*, de vreme ce „lucrarea Duhului Sfînt este tainică şi cu neputinţă de înţeles". „Hrana duhovnicească" a Cinei nu însemna, după cum se explica în *Cea de-a doua Confesiune helvetică*, faptul că „hrana este preschimbată în Duh", ci mai curînd faptul că trupul şi sîngele lui Hristos „ne sînt oferite «duhovniceşte», prin Duhul Sfînt, care ne dăruieşte" iertarea păcatelor şi viaţă veşnică. Întîmplător, toate aceste trei confesiuni reformate au fost redactate în deceniul şase al secolului al XVI-lea, deceniul morţii lui Calvin, însă nu ar fi greu să prezentăm şi alte pasaje din confesiunile ulterioare ale credinţei reformate. Pentru a da numai un exemplu, *Micul catehism de la Westminster*, din 1647, punea eficienţa sfintelor taine pe seama „lucrării Duhului său în ele pentru ca prin credinţă să le primească", la fel cum punea eficacitatea „citirii, dar mai ales a predicării, cuvîntului" pe seama „Duhului lui Dumnezeu". Şi aici tema „cuvîntului şi Duhului" demonstra caracterul ei central în cadrul doctrinei reformate. Rămînea de văzut, ce avea să se întîmple cu această temă în conflictul cu anabaptismul, atunci cînd subiectul în discuţie nu mai era Cina Domnului, ci botezul.

Calv. *Inst.* (1536) 4 (Barth-Niesel 1:121)

Bartel (1955) 172

Las. *Sum. cont.* (Kuyper 1:474)

Bez. *apud Coll. Mont. Bell.* 9 (1588:440-441)

Cat. Heid. 76 (Niesel 167); Urs. *Expl. Cat.* 76 (Reuter 1:263)

Conf. Belg. 35 (Schaff 3:429-430)

Conf. Helv. post. 21 (Niesel 264)

West. Cat. (Shorter) 91; 89 (Müller 650)

Vezi *infra*, p. 341-349

Ascultarea față de cuvîntul și de voia lui Dumnezeu

Controversa pe tema Cinei Domnului a determinat o cercetare amănunţită a autorităţii, inspiraţiei şi interpretării Bibliei. Cu mai multă forţă decît în cazul opoziţiei sale faţă de concepţia romano-catolică privind relaţia dintre autoritatea Scripturii şi autoritatea Bisericii, Luther insista asupra caracterului inviolabil al fiecărui cuvînt din Scriptură: aşa cum îi parodia cuvintele Zwingli, „Este, este, este: aici rămâne!". „Duhul Sfînt", afirma Luther, „nu minte, nu greşeşte şi nici nu se îndoieşte". La fel şi claritatea Scripturii, pe care o apărase în faţa lui Erasmus, i se părea că se pierde dacă adversarii săi cîştigau bătălia în privinţa folosirii „tropilor" şi a interpretării în sens figurat a limbajului euharistic din Noul Testament.

Zw. *Bek.* 1 (*CR* 93-II:115)
Luth. *Ab. Chr.* (*WA* 26:418)
Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:653-658)
Luth. *Wort.* (*WA* 23:215)

Apărîndu-şi propria viziune despre cuvînt şi Duh, susţinătorii concepţiei reformate cu privire la Cina Domnului insistau şi ei la fel de mult asupra concordanţei cu intenţia Duhului Sfînt exprimată prin cuvînt. Teoria medievală a prezenţei reale avea la bază o falsă definiţie a autorităţii, care nu provenea din ceea ce afirmaseră cu adevărat evangheliştii, ci din ceea ce stabilise Biserica. Cuvintele folosite în textul biblic variau de la un evanghelist la altul, „însă toţi patru, fiind fără îndoială instruiţi la aceeaşi şcoală şi inspiraţi de acelaşi Duh, propovăduiau un singur adevăr". Tocmai acest acord între cele două mari ramuri ale protestantismului în ceea ce priveşte unica autoritate a Bibliei insuflate de un singur Duh, împotriva punerii pe acelaşi plan a autorităţii Bibliei şi a autorităţii Bisericii, făcea ca dezacordul lor în problema Cinei Domnului să fie atît de ironic şi de dureros. Pentru a rezolva un dezacord pe tema Euharistiei, autoritatea o reprezenta nu doar cuvîntul lui Dumnezeu în general, ci instituirea la Cină de către Hristos. Căci instituirea oricărei taine trebuia, alături de intenţia ei, să fie hotărîtoare pentru stabilirea semnificaţiei şi conţinutului ei. „În doctrina noastră" cu privire la Euharistie, spunea Calvin, „autoritatea sigură a cuvîntului şi instituirea tainei" erau corelate. De vreme ce ambele părţi credeau mai presus de orice îndoială că Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, era singurul şi supremul lor Învăţător, „în a cărui doctrină nu este îngăduit să se schimbe nici măcar un cuvînt ori o silabă", ambele părţi aveau obligaţia să-i respecte intenţia din instituirea Cinei Domnului.

Oec. *Dign. euch.* 1 (1526:A3v)
Rdly. *Br. decl.* (Moule 97)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:183-184)
Calv. *Cn.* 4 (Barth-Niesel 1:522)
Calv. *West.* 1 (*CR* 37:16)
Calv. *West.* 2 (*CR* 37:89)
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:184)

Vezi vol. 3, p. 225

Calv. *Inst.* (1559) 4.17.20 (Barth-Niesel 5:367)

Oec. *Dign. euch.* 1 (1526:A8v)

Oec. *Resp. post.* (1527:26) Zw. *Art. LXVII.* 18 (*CR* 88:460); Zw. *Schl.* 18 (*CR* 89:111); Zw. *Ver. fals. rel.* 18 (*CR* 90:807); Zw. *Tf.* (*CR* 91:297) Zw. *Wort.* (*CR* 92:892)

Blngr. *Nacht.* 2 (1553:C6r-C6v)

Locher (1981) 222 Las. *Hos.* 1.8 (Kuyper 1:402)

Blngr. *Dec.* 5.9 (1522:361r); Blngr. *Or. err. miss.* (1528:A6r-A6v)

Zw. *Act.* pr. (*CR* 91:14)

Zw. *Ord.* (*CR* 91:687-694)

Urs. *Fract. pan.* (Reuter 3:813-818); Zw. *Act.* pr. (*CR* 91:17); Las. *Sacr.* (Kuyper 1:197); Bez. *Ep. theol.* 2 (1575:25) Bez. *Ep. theol.* 24 (1575:143)

Blngr. *Nacht.* 1 (1553:A5v)

Calv. *West.* 3 (*CR* 37:184)

Calv. *West.* 3 (*CR* 37:226-227); Zw. *Can. miss.* (*CR* 89:588-589); Zw. *Tf.* (*CR* 91:232-233)

Rdly. *Lam.* (*PS* 39:56-57)

Motivul pentru punerea accentului pe cuvintele instituirii nu era, aşa cum fusese în concepţia medievală, faptul că ele săvîrşeau minunea euharistică a preschimbării pîinii şi vinului în trupul şi sîngele lui Hristos, ci faptul că Cina Domnului era, potrivit instituirii de către Hristos, „spre pomenirea Mea" şi spre pomenirea vieţii sale sfinte. Această pomenire, instituită de Hristos, a trupului care a suferit pentru mîntuirea omului era, potrivit lui Oecolampadius, mai preţioasă decît orice prezenţă a trupului; căci, chiar dacă ar fi „«prezent», aşa cum se spune, trupul nu împlineşte nimic acum care să nu fie deja conferit prin pomenirea pe care o determină Duhul Sfînt". Tema pomenirii era centrală mai ales în teoria lui Zwingli şi în cea a lui Bullinger pe tema Cinei Domnului: era „o pomenire a jertfei" lui Hristos – nu a trupului Său, ci a morţii Sale. Hristos instituise Cina aşa încît taina întrupării şi a răstignirii sale să nu fie uitată de Biserică. Şi, deşi este important de menţionat că „această «pomenire» nu este doar un proces intelectual şi nu trezeşte asocierea cu trecutul, ci mai curînd cu prezentul", într-adevăr cu trecutul, prezentul şi viitorul reuşea această asociere prin lucrarea Duhului Sfînt atunci cînd credincioşii îl pomeneau pe Hristos. Prin urmare, cea mai bună formă de celebrare a Cinei Domnului era cea simplă pe care apostolii au primit-o de la Hristos şi au transmis-o tuturor neamurilor. Un exemplu al acestei „forme creştine corecte" era liturghia lui Zwingli din 1525, caracterizată prin „cît mai puţin ritual posibil". O „formă corectă" includea frîngerea pîinii, precum şi practici precum folosirea unor vase de lemn, neîngenuncherea în timpul Cinei şi primirea pîinii în mînă; însă aceste aspecte formale nu aveau să capete caracter de normă absolută. Nu era vorba despre un primitivism simplist, căci avea la bază presupoziţia că nu doar celebrarea originară de către Hristos şi apostoli, ci orice celebrare a Cinei era a lui Hristos. Ceea ce lega celebrarea iniţială de pomenirea de acum era Duhul prin cuvînt.

De aceea, accentul pus de Calvin pe caracterul neschimbabil „al fiecărui cuvînt şi al fiecărei silabe în parte" în instituirea de către Hristos aşa cum ne-o înfăţişează cuvîntul lui Dumnezeu nu era echivalent cu punerea accentului pe „cuvintele şi silabele în sine" fără a se acorda atenţie „minţii" care vorbea prin intermediul lor. Şi nici nu presupunea acest accent pus pe inspiraţia biblică, „de parcă ar fi o regulă infailibilă faptul că, în privinţa doctrinei şi a instituirii tainelor, Hristos nu a folosit figuri de stil şi că

toate cuvintele trebuie reduse la semnificaţia lor literală”.
Rdly. *Br. decl.* (Moule 126) Căci, dacă era adevărat că ceea ce Hristos a promis a şi dat, era greşit să se interpreteze cuvintele lui în aşa fel încît să se susţină că nu există nici o deosebire între pîine
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:186-187) şi trup. Cu toate că erau esenţiale cuvintele instituirii, Bullinger afirma că, pentru a se dezvălui întreaga taină a Euharistiei, ele trebuiau legate de alte pasaje care
Blngr. *Coen.* (1558:2v) vorbeau despre Cină. Însă el infirma imediat orice sugestie potrivit căreia mesajul mîntuirii ar avea un caracter figu-
Blngr. *Coen.* (1558:4v) rat în ceea ce priveşte limbajul şi interpretarea. Nu era o regulă infailibilă, aşa cum susţineau luteranii, aceea că Hristos nu a folosit limbajul figurat în instituirea tainelor; aşadar, pe de altă parte, nu era o „regulă universală”
Calv. *West.* 3 (*CR* 37:199) aceea că „este” trebuie luat întotdeauna drept „semnifică”. Primul capitol al Genezei şi primul capitol din Evanghelia după Ioan „sînt istorice, fără nici o ceremonie, şi nu pot accepta folosirea cuvîntului «simbol»”, în timp ce cuvintele instituirii Cinei Domnului „sînt cuvinte explicative (*aussle-*
Oec. *Mis.* 3 (1527:C4v-D1r) Zw. *Wort.* (*CR* 92:888-889); Zw. *Bek.* 1 (*CR* 93-II:61-65) *gende*), şi nu doar istorice”; de aceea, Cina nu era „doar istorie”, ci un simbol şi o „poruncă”.

Declarîndu-şi loialitatea faţă de adevăratul scop al cuvintelor de instituire, Calvin mărturisea: „În ceea ce mă priveşte, mai degrabă aş pieri de o sută de ori decît să pun în balanţă un singur cuvinţel al lui Hristos împotriva întregii filozofii. ....Căci pentru noi autoritatea lui Hristos
Calv. *West.* 2 (*CR* 37:79) nu este doar sfîntă, ci şi de la sine înţeleasă”. Acceptarea instituirii Euharistiei de către Hristos se înscria în această supunere totală faţă de cuvîntul şi voia lui Dumnezeu, o supunere care era, după cum afirma în fraza de încheiere a *Comentariilor la Epistola către Romani*, „scopul propo-
Calv. *Rom.* 16:26 (Parker 330) văduirii Evangheliei”. Criticilor săi anabaptişti din aripa liberală radicală le adresa îndemnul de a „dori să dea
Calv. *Anab.* pr. (*CR* 35:55) ascultare adevărului”, în timp ce susţinătorilor conservatorismului romano-catolic, care foloseau exemplul radicalilor pentru a acuza Reforma de provocarea tulburărilor, el le adresa mesajul: „Este voia Stăpînului nostru să-i fie propovăduită Evanghelia. Să-i împlinim porunca şi să-l urmăm oriunde ne cheamă. Care va fi rezultatul, nu se
Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:511) cuvine să întrebăm”. Ambelor grupări, şi tuturor celor-
Calv. *Rom.* 1:5 (Parker 16) lalte, el le explica „natura credinţei” ca fiind ascultare faţă de Evanghelie. Căci, în opinia lui Calvin, Evanghelia putea fi
Calv. *Rom.* 2:21 (Parker 50) numită „regula vieţii”, faţă de care răspunsul potrivit era „supunerea”, care atît în latină, cît şi în greacă era o formă
Rom. 10,16-17 Calv. *Inst.* (1559) 3.19.4; 2.15.5 (Barth-Niesel 4:284-285; 3:479) specială de „auzire” a cuvîntului lui Dumnezeu. „Supunerea faţă de voia lui Dumnezeu” era aşadar o expresie

frecventă în această teologie, unde era sinonimă cu ascultarea faţă de cuvîntul lui Dumnezeu.

Dacă Evanghelia era „regula vieţii", era la fel de adevărat că „principiul trăirii în dreptate" era dependenţa totală faţă de voia lui Dumnezeu; iar „viaţa creştinului este netulburată numai atunci cînd are ca scop împlinirea voii lui Dumnezeu". Căci, aşa cum observase deja Oecolampadius în propriile sale *Comentarii la Epistola către Romani*, „scopul întregii Scripturi este să se arate dreptatea slavei lui Dumnezeu, aşa încît Dumnezeu să domnească în toate, mai cu seamă în inimile oamenilor". A da ascultare cuvîntului lui Dumnezeu şi a te strădui să urmezi voia lui Dumnezeu însemna căutarea slavei lui Dumnezeu, care, după cum susţinea Calvin, se bucura de infinit mai multă atenţie în Bisericile reformate decît se întîmplase înainte. Astfel, cînd întîlnea de pildă practica prezicerii cu ajutorul astrologiei, el o denunţa ca pe o ştirbire a slavei şi măreţiei lui Dumnezeu, dat fiind că cercetarea stelelor nu putea depăşi „limitele naturii". Slava lui Dumnezeu trebuia să fie ţelul suprem al neamului omenesc şi nu se îngăduia a fi ştirbită cu nimic. Autoritatea sfîntă şi implicită a lui Hristos constituia pentru creştini cel mai puternic dintre toate argumentele posibile, depăşind toate dovezile pur omeneşti. Însă acea caracterizare a argumentului din autoritatea divină apărea în prezentarea făcută de Calvin a cuvintelor apostolului Pavel, „După cum este scris." Corolarul Evangheliei ca „regulă a vieţii" şi al dependenţei de voia lui Dumnezeu ca „principiu al trăirii în dreptate" era ceea ce el numea „axioma centrală a întregii filozofii creştine": „Dumnezeu se vădeşte în adevărul său". O ascultare smerită a glasului plin de adevăr al lui Dumnezeu însemna acceptarea „profeţiei primite din sfînta gură a lui Dumnezeu cel veşnic" prin cuvîntul său, pe care credincioşii trebuiau să-l respecte „cu veneraţie".

Prin urmare, „cuvîntul lui Dumnezeu este sigur şi puternic", declara Zwingli şi îi apăra în continuare claritatea împotriva celor care susţineau autoritatea Bisericii asupra cuvîntului lui Dumnezeu; nu conţinea nici o contradicţie. Martin Bucer, în primul capitol al replicii adresate lui Eck, explica faptul că un preot merită să fie ascultat doar dacă „rosteşte cuvintele lui Dumnezeu"; „orice doctrină", spunea el cu altă ocazie, „trebuie să vină din Sfintele Scripturi, fără a se adăuga sau şterge ceva". Iar cînd teologii de la Sorbona îşi lansau atacurile împotriva lui

Calv. *Rom.* 14:5 (Parker 294)
Calv. *Rom.* 14:8 (Parker 295-296)
Oec. *Rom.* pr. (1526:2r)
Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:474)
Vezi *infra*, pp. 263-265
Calv. *Astrol.* (*CR* 35:527)
Calv. *Harm. ev. Matt.* 2:1 (*CR* 73:81-82)
Calv. *Rom.* 11:36 (Parker 263)
Calv. *West.* (*CR* 37:79)
Calv. *Rom.* 3:10 (Parker 63)
Rom. 3,10
Calv. *Rom.* 14:5 (Parker 294)
Calv. *Rom.* 14:8 (Parker 295-296)
Calv. *Rom.* 3:4 (Parker 57)
Calv. *Ep. du.* 1 (Barth-Niesel 1:324-325)
Calv. *Rom.* ded. (Parker 3)
Zw. *Klar.* (*CR* 88:353; 358)
Zw. *Art. LXVII.* 1 (*CR* 88:458); Zw. *Schl.* 1 (*CR* 89:21-26)
Zw. *Wort.* (*CR* 92:853)
Buc. *Ec.* 1 (Strasbourg 1:239)
1Pt. 4,11
Buc. *Regn. Chr.* 1.6 (Strasbourg 1:239)

Calvin și a credinței reformate, acesta din urmă își începea replica printr-o afirmare a autorității cuvîntului lui Dumnezeu, citînd pasajul biblic „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu". Ursinus își deschidea prelegerile despre teologia sistematică tot cu doctrina despre unica autoritate a Scripturii. La fel, cînd Bullinger și-a asumat sarcina de a explica antiteza dintre Biserica reformată și Biserica romano-catolică, a folosit următorul argument: „Întrucît este cuvîntul lui Dumnezeu, Sfînta Scriptură are suficientă autoritate și credibilitate în și prin sine" și nu avea nevoie de autoritatea Bisericii să o stabilească. Același subiect îl trata și în primul capitol din *Summa*. Însă nu doar în scrierile sale particulare atribuia întîietate autorității și inspirației Bibliei. *Cea de-a doua Confesiune helvetică*, pe care a redactat-o în numele Bisericilor, începea în același mod, cu invocarea Scripturii și a cuvîntului lui Dumnezeu, și includea celebra explicație: „Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu este cuvîntul lui Dumnezeu". În ciuda opoziției sale față de calvinismul ortodox în privința altor aspecte, *Confesiunea protestantă* din 1621/1622 se deschidea cu un articol intitulat: „Sfînta Scriptură, autoritatea, desăvîrșirea și claritatea ei". Deși *Confesiunea belgiană* nu punea chiar în prim-plan autoritatea și inspirația Bibliei, totuși introducea acest subiect în cel de-al doilea articol al său și îl continua pînă la sfîrșitul celui de-al șaptelea articol. În această privință *Confesiunea belgiană* și *Cea de-a doua Confesiune helvetică*, scrise aproape în același timp, urmau precedentul *Primei Confesiuni helvetice*, precum și pe cel al *Confesiunii tetrapolitane*, pe care orașele protestante o prezentaseră Dietei de la Augsburg în 1530, exact în timp ce luteranii o prezentau pe a lor, și care se baza pe confesiunea luterană; însă *Confesiunea de la Augsburg* a luteranilor nu doar că nu începea, dar nici măcar nu conținea un astfel de articol; la fel se întîmpla și în cazul *Apologiei Confesiunii de la Augsburg*.

Astfel de afirmări ale autorității și inspirației Bibliei care apăreau la teologii reformați și în confesiunile Bisericilor încă erau, în cele mai multe dintre cazuri, departe de o cristalizare definitivă a doctrinei inspirației care avea să devină, în veacul al XVII-lea, o caracteristică a teologilor de mai tîrziu, și chiar și a unor confesiuni, din rîndul luteranilor precum și din rîndul reformaților. S-a sugerat că „doar într-o singură [confesiune reformată] inspirația este caracterizată drept o dictare a Duhului Sfînt".

2Tim. 3,16
Calv. *Theol. Par. pr.* (*CR* 35:5-7)
Urs. *Loc. theol.* 1 (Reuter 1:426-447)
Blngr. *Ggn.* 1.A.1 (1551:2)
Blngr. *Sum.* 1 (1556:1r-22r)
Conf. Helv. post. 1 (Niesel 222-223)
Conf. Remon. 1 (1622:1-8)
Conf. Belg. 2-7 (Schaff 3:384-389)
Conf. Helv. pr. 1 (Müller 101)
Conf. Tetrap. 1 (Stupperich 3:42-45)
Vezi *infra*, p. 371-373
O. Ritschl (1908) 1:67

Aceasta era confesiunea redactată de adunarea exilaţilor reformaţi din Frankfurt în 1554, a cărei prefaţă includea afirmaţia că „singura temelie a acestei credinţe este cea a Sfintei Scripturi, pe care profeţii şi apostolii ne-au transmis-o sub formă scrisă, dictată fiind de Duhul Sfînt". Calvin îi descria pe profeţi drept „vocile Duhului Sfînt", ale căror scrieri „sînt dictate de Duhul Sfînt", iar apostolii, spre deosebire de succesorii lor, erau caracterizaţi drept „copiştii autentici şi siguri ai Duhului Sfînt". Bullinger vorbea despre „Scriptură ca fiind sigură, fără greşeală şi incontestabilă" şi susţinea, la fel cum o făcuseră exegeţii creştini în general, faptul că, deşi pasajul clasic despre inspiraţie se referea mai degrabă la Vechiul decît la Noul Testament, din care făcea parte, afirmaţia cuprinzătoare, „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu", includea şi Noul, şi Vechiul Testament.

Prof. fid. Franc. pr. (Müller 657)
Calv. *2 Tim.* 3:16 (*CR* 80:383)
Calv. *Inst.* (1559) 4.8.9 (Barth-Niesel 5:141)
Blngr. *Sum.* 1.2 (1556:5r)
Ioan D. *F. o.* 4.17 (Kotter 2:209)
2Tim. 3,16
Blngr. *Sum.* 1.6 (1556:13v); Calv. *Rom.* 15:4 (Parker 306)

Doctrina cu privire la autoritatea şi inspiraţia Scripturii avea o serie de implicaţii. De vreme ce Biblia, deşi interpretată mai ales de cei care aveau chemarea şi pregătirea necesare şi care trebuiau prin urmare să ştie ebraica şi greaca, era considerată drept autoritatea supremă pentru întreaga Biserică, însemna că trebuiau să existe traduceri demne de încredere în limbile vernaculare. O altă implicaţie a doctrinei era specificarea nu doar a predicatului „insuflată de Dumnezeu", ci şi a subiectului „toată Scriptura". Bullinger a consacrat mai multe tratate, unul dintre ele adresat lui Henric al VIII-lea şi alte două ca replici adresate lui Cochlaeus, chestiunii legate de autoritatea Bisericii de a stabili conţinutul canonului biblic. În timp ce Calvin, în *Instituţiile religiei creştine*, spunea că el ar „trece cu prudenţă peste ceea ce se predică despre puterea de a aproba Scriptura", hotărîrea celei de a patra sesiuni a Conciliului de la Trident de a stabili canonul strict al Bibliei în aşa fel încît acesta să includă cărţile apocrife sau „deuterocanonice" ale Vechiului Testament l-a determinat să ia în discuţie această „putere", în care el susţinea „consensul Bisericii primare" de a nu include „la întîmplare" aceste cărţi în canonul biblic. Căci, aşa cum recunoştea Bullinger în prima dintre predicile care alcătuiau *Decadele* sale, „subiectul şi locul [doctrinei autorităţii biblice] cer acum ca şi noi să adunăm şi să precizăm acele cărţi sfinte care conţin însuşi cuvîntul lui Dumnezeu".

Conf. Helv. post. 2 (Niesel 224)
Conf. Ung. 4.27 (Müller 411); Bez. *Conf.* 4.27 (*Bez Tract* 1:22); Syn. Dord. *Sess.* 6 (*Act. Syn. Dord.* 1:21)
Vezi vol. 1, p. 130
Blngr. *Scrip. auth.* (1538)
Blngr. *Coch.* (1544); Blngr. *Antibib.* (1544)
Calv. *Inst.* (1559) 4.9.14 (Barth-Niesel 5:163)
Vezi *infra*, pp. 308-309
Calv. *Ant.* 4 (*CR* 35:413)
Blngr. *Dec.* 1.1 (1552:5r)

Prin urmare, mărturisirile de credinţă reformate din veacul al XVI-lea, spre deosebire de cele luterane, prezentau adesea (uneori, dar nu întotdeauna, la început)

Calvin şi a credinţei reformate, acesta din urmă îşi începea replica printr-o afirmare a autorităţii cuvîntului lui Dumnezeu, citînd pasajul biblic „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu". Ursinus îşi deschidea prelegerile despre teologia sistematică tot cu doctrina despre unica autoritate a Scripturii. La fel, cînd Bullinger şi-a asumat sarcina de a explica antiteza dintre Biserica reformată şi Biserica romano-catolică, a folosit următorul argument: „Întrucît este cuvîntul lui Dumnezeu, Sfînta Scriptură are suficientă autoritate şi credibilitate în şi prin sine" şi nu avea nevoie de autoritatea Bisericii să o stabilească. Acelaşi subiect îl trata şi în primul capitol din *Summa*. Însă nu doar în scrierile sale particulare atribuia întîietate autorităţii şi inspiraţiei Bibliei. *Cea de-a doua Confesiune helvetică*, pe care a redactat-o în numele Bisericilor, începea în acelaşi mod, cu invocarea Scripturii şi a cuvîntului lui Dumnezeu, şi includea celebra explicaţie: „Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu este cuvîntul lui Dumnezeu". În ciuda opoziţiei sale faţă de calvinismul ortodox în privinţa altor aspecte, *Confesiunea protestantă* din 1621/1622 se deschidea cu un articol intitulat: „Sfînta Scriptură, autoritatea, desăvîrşirea şi claritatea ei". Deşi *Confesiunea belgiană* nu punea chiar în prim-plan autoritatea şi inspiraţia Bibliei, totuşi introducea acest subiect în cel de-al doilea articol al său şi îl continua pînă la sfîrşitul celui de-al şaptelea articol. În această privinţă *Confesiunea belgiană* şi *Cea de-a doua Confesiune helvetică*, scrise aproape în acelaşi timp, urmau precedentul *Primei Confesiuni helvetice*, precum şi pe cel al *Confesiunii tetrapolitane,* pe care oraşele protestante o prezentaseră Dietei de la Augsburg în 1530, exact în timp ce luteranii o prezentau pe a lor, şi care se baza pe confesiunea luterană; însă *Confesiunea de la Augsburg* a luteranilor nu doar că nu începea, dar nici măcar nu conţinea un astfel de articol; la fel se întîmpla şi în cazul *Apologiei Confesiunii de la Augsburg.*

2Tim. 3,16
Calv. *Theol. Par.* pr. (*CR* 35:5-7)
Urs. *Loc. theol.* 1 (Reuter 1:426-447)
Blngr. *Ggn.* 1.A.1 (1551:2)
Blngr. *Sum.* 1 (1556:1r-22r)
Conf. Helv. post. 1 (Niesel 222-223)
Conf. Remon. 1 (1622:1-8)
Conf. Belg. 2-7 (Schaff 3:384-389)
Conf. Helv. pr. 1 (Müller 101)
Conf. Tetrap. 1 (Stupperich 3:42-45)

Astfel de afirmări ale autorităţii şi inspiraţiei Bibliei care apăreau la teologii reformaţi şi în confesiunile Bisericilor încă erau, în cele mai multe dintre cazuri, departe de o cristalizare definitivă a doctrinei inspiraţiei care avea să devină, în veacul al XVII-lea, o caracteristică a teologilor de mai tîrziu, şi chiar şi a unor confesiuni, din rîndul luteranilor precum şi din rîndul reformaţilor. S-a sugerat că „doar într-o singură [confesiune reformată] inspiraţia este caracterizată drept o dictare a Duhului Sfînt".

Vezi *infra*, p. 371-373
O. Ritschl (1908) 1:67

Aceasta era confesiunea redactată de adunarea exilaţilor reformaţi din Frankfurt în 1554, a cărei prefaţă includea afirmaţia că „singura temelie a acestei credinţe este cea a Sfintei Scripturi, pe care profeţii şi apostolii ne-au transmis-o sub formă scrisă, dictată fiind de Duhul Sfînt". Calvin îi descria pe profeţi drept „vocile Duhului Sfînt", ale căror scrieri „sînt dictate de Duhul Sfînt", iar apostolii, spre deosebire de succesorii lor, erau caracterizaţi drept „copiştii autentici şi siguri ai Duhului Sfînt". Bullinger vorbea despre „Scriptură ca fiind sigură, fără greşeală şi incontestabilă" şi susţinea, la fel cum o făcuseră exegeţii creştini în general, faptul că, deşi pasajul clasic despre inspiraţie se referea mai degrabă la Vechiul decît la Noul Testament, din care făcea parte, afirmaţia cuprinzătoare, „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu", includea şi Noul, şi Vechiul Testament.

Prof. fid. Franc. pr. (Müller 657)
Calv. 2 Tim. 3:16 (CR 80:383)
Calv. Inst. (1559) 4.8.9 (Barth-Niesel 5:141)
Blngr. Sum. 1.2 (1556:5r)
Ioan D. F. o. 4.17 (Kotter 2:209)
2Tim. 3,16
Blngr. Sum. 1.6 (1556:13v); Calv. Rom. 15:4 (Parker 306)

Doctrina cu privire la autoritatea şi inspiraţia Scripturii avea o serie de implicaţii. De vreme ce Biblia, deşi interpretată mai ales de cei care aveau chemarea şi pregătirea necesare şi care trebuiau prin urmare să ştie ebraica şi greaca, era considerată drept autoritatea supremă pentru întreaga Biserică, însemna că trebuiau să existe traduceri demne de încredere în limbile vernaculare. O altă implicaţie a doctrinei era specificarea nu doar a predicatului „insuflată de Dumnezeu", ci şi a subiectului „toată Scriptura". Bullinger a consacrat mai multe tratate, unul dintre ele adresat lui Henric al VIII-lea şi alte două ca replici adresate lui Cochlaeus, chestiunii legate de autoritatea Bisericii de a stabili conţinutul canonului biblic. În timp ce Calvin, în *Instituţiile religiei creştine*, spunea că el ar „trece cu prudenţă peste ceea ce se predică despre puterea de a aproba Scriptura", hotărîrea celei de a patra sesiuni a Conciliului de la Trident de a stabili canonul strict al Bibliei în aşa fel încît acesta să includă cărţile apocrife sau „deuterocanonice" ale Vechiului Testament l-a determinat să ia în discuţie această „putere", în care el susţinea „consensul Bisericii primare" de a nu include „la întîmplare" aceste cărţi în canonul biblic. Căci, aşa cum recunoştea Bullinger în prima dintre predicile care alcătuiau *Decadele* sale, „subiectul şi locul [doctrinei autorităţii biblice] cer acum ca şi noi să adunăm şi să precizăm acele cărţi sfinte care conţin însuşi cuvîntul lui Dumnezeu".

Conf. Helv. post. 2 (Niesel 224)
Conf. Ung. 4.27 (Müller 411); Bez. Conf. 4.27 (Bez Tract 1:22); Syn. Dord. Sess. 6 (Act. Syn. Dord. 1:21)
Vezi vol. 1, p. 130
Blngr. Scrip. auth. (1538)
Blngr. Coch. (1544); Blngr. Antibib. (1544)
Calv. Inst. (1559) 4.9.14 (Barth-Niesel 5:163)
Vezi infra, pp. 308-309
Calv. Ant. 4 (CR 35:413)
Blngr. Dec. 1.1 (1552:5r)

Prin urmare, mărturisirile de credinţă reformate din veacul al XVI-lea, spre deosebire de cele luterane, prezentau adesea (uneori, dar nu întotdeauna, la început)

Bek. Zür. (Müller 155); *Conf. Gall.* 3 (Müller 222); *Conf. Belg.* 4 (Schaff 3:385-386)

lista cărţilor care aparţineau canonului; iar *Confesiunea de la Westminster* din secolul al XVII-lea, rezumînd confesiunile anterioare, introducea lista cu următoarea formulă: „Sub numele de Sfînta Scriptură sau cuvîntul scris al lui Dumnezeu sînt cuprinse acum toate cărţile Vechiului şi Noului Testament, care sînt acestea" şi încheia cu formula, care avea la bază pasaje precum 2 Timotei 3,16: „Toate care sînt date prin insuflarea lui Dumnezeu, să fie regula credinţei şi a vieţii". Prin contrast, „cărţile numite de obicei apocrife" nu erau insuflate, nu îşi aveau locul în canonul biblic şi nu trebuiau folosite în mod diferit faţă de „alte scrieri omeneşti". *Cele treizeci şi nouă de articole* ale Bisericii Angliei le trataseră cu mai multă indulgenţă, considerîndu-le cărţi pe care „Biserica le citeşte ca model de viaţă şi pildă de comportament", iar nu „pentru a stabili vreo doctrină". În mod similar, Luther vorbise despre ele ca fiind „de folos să fie citite", dar fără a fi puse pe acelaşi plan cu adevăratele cărţi canonice. Aceste diferenţe de atitudine erau reflectate chiar în ediţiile Bibliei; căci „cei mai mulţi protestanţi (în special calvini) nu erau de acord cu includerea cărţilor apocrife, care lipsesc adesea din exemplarele existente ale Bibliilor de la Geneva [versiunea engleză din 1560], mai ales cele tipărite în Olanda", iar „în epoca modernă Biblia în limba engleză a fost publicată mai mult fără, decît cu aceste cărţi apocrife". La Sinodul de la Dort se preciza că, dacă erau incluse cărţile apocrife, deosebirea dintre ele şi cărţile canonice trebuia clar indicată printr-un tipar special şi o paginară diferită.

West. Conf. 1.2 (Müller 543-544)

West. Conf. 1.3 (Müller 544)

Art. XXXIX.6 (Schaff 3:490-491)

Luth. *Vor. Apoc.* (*WA DB* 2:547)

Greenslade (1963) 169

Syn. Dord. *Sess.* 10 (*Act. Syn. Dord.* 1:24)

Criteriile pentru canonul biblic şi jurisdicţia Bisericii sau a conciliului de a le aplica pentru a stabili (sau, aşa cum preferau să spună protestanţii, pentru a recunoaşte) care cărţi aparţineau canonului, se înscriau în tema generală a relaţiei dintre Biserică şi Scriptură ca autorităţi. „Diferenţa dintre noi şi papistaşi" era, potrivit lui Calvin, aceea „că ei nu cred că Biserica poate fi «stîlp şi temelie a adevărului» dacă nu prevalează în faţa cuvîntului lui Dumnezeu. Noi, pe de altă parte, mărturisim că tocmai fiindcă Biserica ascultă smerită cuvîntul lui Dumnezeu, adevărul este păstrat de către ea şi transmis altora din mîna ei". În perioada de la Adam la Moise, cînd nu existau cărţi scrise, se putea spune că „de la Biserică vine cuvîntul lui Dumnezeu", indiferent dacă era scris ori rostit, de vreme ce „propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu este cuvîntul lui Dumnezeu". Biserica a fost dintotdeauna adunarea adevăraţilor credincioşi, dar adevărata credinţă nu

1Tim. 3,15

Calv. *Scand.* (Barth-Niesel 2:234-235)

Blngr. *Sum.* 1.5 (1556:10r); Rog. *Cath. Doct.* 19.4 (*PS* 40:173)
Conf. Helv. post. 1 (Niesel 223)

se întemeia pe nimic omenesc, nici măcar pe Biserică şi pe tradiţiile ei, ci numai pe cuvîntul limpede al lui Dumnezeu. Era o contradicţie să se afirme că Scripturile sînt desăvîrşite în privinţa adevărului şi nu conţin nici o eroare, pentru ca apoi să se susţină că „doctrina cuvîntului lui Dumnezeu din ele trebuie căutată şi adunată nu din sensul lor unanim, ci dintr-un fel de simţ şi consens al Bisericii". Cînd Hristos le mărturisea ucenicilor că încă mai avea multe a le spune, el nu promitea Bisericii alte revelaţii după Noul Testament, aşa cum susţineau apărătorii tradiţiei, ci se referea la conţinutul cuvîntului său adresat lor. Revelaţia lui Hristos era completă şi desăvîrşită, iar profeţii şi apostolii o depozitaseră în întregime în cărţile Scripturii, „care pe bună dreptate sînt considerate a fi insuflate de Duhul Sfînt şi pe care cu adevărat le numim «sfinte» şi «autentice»".

Blngr. *Ver.* 2 (1578:5v)
Las. *Hos.* 2.5 (Kuyper 1:428)
In. 16,12
Zw. *Speis.* (*CR* 88:135)
2Tim. 3,16
Blngr. *Perf.* (1551:35-38)

Părinţii Bisericii învinseseră erezia invocînd autoritatea Scripturii, aşa încît loialitatea faţă de ei cerea supunerea faţă de aceeaşi autoritate, cu care nu doreau să fie identificate propriile lor scrieri. Expresia lui Ciprian, „Un obicei fără adevăr nu este altceva decît o veche eroare", avea să devină o modalitate potrivită de a sugera că adevărul lui Dumnezeu din Scriptură prevala în faţa obiceiurilor Bisericii, oricît de vechi ar fi ele. Cei ce erau „părăsiţi de cuvîntul lui Dumnezeu" „căutau ajutor în vechime", însă vechimea autentică era cel mai adesea de partea reformaţilor, în vreme ce adversarii lor etichetau drept „vechi" acele tradiţii pe care „le-a născocit lăcomia recentă a unora". Cînd vechimea ecleziastică nu venea în ajutorul reformaţilor, ca în cazul celibatului, cea mai venerabilă dintre toate era autoritatea apostolică a Scripturii. Cînd, pe de altă parte, vechimea se afla de partea lor, aşa cum considerau că se întîmpla în cazul prezenţei reale, în polemica pe care o purtau cu luteranii şi romano-catolicii, reformaţii se apărau împotriva acuzaţiei de noutate doctrinară declarînd „că astăzi noi nu propovăduim nimic altceva decît ce era acceptat atunci fără nici o discuţie". Reformaţii radicali susţineau că respectă cu mai multă consecvenţă unica autoritate a Scripturii, pe care teoretic o aveau în comun cu învăţătorii luterani şi reformaţi. Împotriva lor (şi în acelaşi timp dacă era posibil, împotriva altor adversari) reformaţii apărau vechimea ortodoxă, inclusiv conceptul de *homoousios* din Crezul de la Niceea. Însă ideea unei tradiţii nonscripturale era lipsită de temei, iar „tradiţia apostolică" autentică era cea întruchipată de

Blngr. *Assert. orth.* (1534:12r; 13r)
Blngr. *Sum.* 1.8 (1556:18r)
Blngr. *Sum.* 1.10 (1556:20v-21r)
Cipr. *Ep.* 74.9 (*CSEL* 3:806)
Blngr. *Or. err. miss.* 3 (1528:A7r-A7v); Blngr. *Dec.* 5.9 (1552:362r); Calv. *Admon. Paul. III.22* (*CR* 35:268); Calv. *Scand.* (Barth-Niesel 2:233)
Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:523)
Buc. *Ep. apol.* (Strasbourg 1:117)
Zw. *Apol. Arch.* 31 (*CR* 88:290)
Calv. *Scand.* (Barth-Niesel 2:231-232); Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:497)
Vezi *supra*, pp. 240-241
Calv. *West.* 3 (*CR* 3:207); Calv. *Rom.* 1:2 (Parker 13)
Apud Disp. Zof. 1; 11 (1532:6v-7v; 135r)
Vezi *infra*, pp. 349-350
Blngr. *Sum.* 1.10 (1556:19r)

Blngr. *Conc.* 1.17 (1561:70r); Blngr. *Sum.* 6.2 (1556:89r)
Blngr. *Conc.* 1.5 (1561:16v)

Blngr. *Dec.* 1.1 (1552:1r)

Calv. *Rom.* 14:4 (Parker 293)

Calv. *Rom.* 10:5 (Parker 224)

Las. *Hos.* 2.5 (Kuyper 1:421)

Zw. *Schl.* 5 (*CR* 89:32)

Crezul apostolilor. Nu tot ce a spus ori a făcut Hristos era conţinut în Scriptură, ci numai ce era necesar.

Deoarece, aşa cum spunea Bullinger, „cuvîntul lui Dumnezeu" însemna „limba lui Dumnezeu, revelaţia voinţei lui Dumnezeu", ascultarea cuvîntului lui Dumnezeu însemna supunerea faţă de voinţa sa dezvăluită în lege. Exista în Scriptură o legătură permanentă între afirmaţiile despre puterea lui Dumnezeu şi cele despre voia Lui, iar pentru a înţelege cum se cuvine ceea ce voia să spună Scriptura prin „lege" era esenţial să se observe că termenul era folosit cu dublu sens: pentru a descrie porunci, răsplăţi şi pedepse; dar şi pentru a identifica „doctrina universală făcută cunoscută de către Moise". În prima dintre accepţiuni, legea era cea de sub robia căreia i-a eliberat Hristos pe păcătoşi şi faţă de care evanghelia se afla în contrast sau chiar în opoziţie; era o „denaturare răutăcioasă" să se considere „întreaga doctrină a cuvîntului lui Dumnezeu" drept lege sau să se spună „că evanghelia este o lege". Însă în cea de-a doua accepţiune, legea era o „doctrină universală", permanent valabilă, pe care venirea lui Hristos a confirmat-o şi a întărit-o şi care se afla în perfectă armonie cu evanghelia, atît ca o premisă, cît şi ca o consecinţă a ei, de vreme ce împreună, legea şi evanghelia, reprezentau conţinutul cuvîntului şi al voii lui Dumnezeu. Această interpretare a legii lui Dumnezeu şi a relaţiei ei cu evanghelia era o altă manifestare a afinităţii şi a divergenţei simultane dintre versiunea reformată şi cea luterană a credinţei protestante, deşi nici afinitatea şi nici divergenţa nu figurau cu atîta pregnanţă în polemicile dintre cele două Biserici ca în cazul unor doctrine precum Euharistia şi predestinarea.

Zw. *Prov.* (Schuler-Schultess 4:102-105)

Zw. *Schl.* 19; 22 (*CR* 89:159-160; 232-233); Zw. *Ger.* (*CR* 89:481); Zw. *Ver. fals. rel.* 9 (*CR* 90:707)

Zw. *Gen.* 12:1 (*CR* 100:67-68)

Totuşi polemicile nu au ignorat cu desăvîrşire acest subiect. Unul dintre primele documente ale acestei dispute, tratatul lui Zwingli *Despre providenţa lui Dumnezeu* din 1530, se concentra mai ales asupra criticii la adresa lui Luther în legătură cu „folosirea preponderentă a legii". Potrivit lui Zwingli, legea era, în esenţă, „caracterul, voinţa şi natura lui Dumnezeu", dată spre a ne învăţa că scopul vieţii este cunoaşterea lui Dumnezeu şi comuniunea cu El. Existau „anumiţi oameni" (o referire clară la Luther) care „nu au vorbit despre lege suficient de circumspect", fiindcă ei şi-au concentrat atenţia exclusiv asupra legii care „îngrozeşte, osîndeşte şi condamnă". Dimpotrivă, „legea, în realitate, nu face cîtuşi de puţin acest lucru, ci dezvăluie voia şi intenţia lui Dumnezeu". Cu toate că

Zw. *Ver. fals. rel.* 7 (*CR* 90:691); Zw. *Val. Comp.* (*CR* 91:64-66)

Zw. *Schl.* 16 (*CR* 89:79)

Zw. *Schl.* 22 (*CR* 89:232)

Zw. *Ger.* (*CR* 89:496)

Blngr. *Dec.* 3.8 (1552:139v-140v)

definea evanghelia drept mesajul, prezent deja în Vechiul Testament, potrivit căruia „în Hristos păcatele sînt iertate", mai spunea de asemenea: „Numesc evanghelie tot ceea ce Dumnezeu le revelează şi le cere oamenilor"; şi încheia: „Aceasta pune capăt disputei cu privire la lege şi evanghelie". „Legea", spunea mai tîrziu în aceeaşi lucrare, „este o evanghelie pentru omul care îl cinsteşte pe Dumnezeu". Hristos nu numai că a împlinit legea, dar a şi reînnoit-o. Nici pentru Bullinger, nu era „nimic schimbat" în Decalog odată cu venirea lui Hristos, după cum se putea vedea din felul cum „l-a introdus în Evanghelie". Întrucît „legea lui Dumnezeu conţine doctrina perfectă atît despre credinţa în Dumnezeu cît şi despre toate faptele bune", legea avea ca scop instruirea celor care fuseseră îndreptăţiţi prin credinţă, să le spună ce să urmeze şi ce să evite.

Blngr. *Dec.* 3.8 (1552:137v)

Blngr. *Dec.* 3.8 (1552:136r); Bez. *Conf.* 4.24 (*Bez Tract* 1:20)

Calv. *Conc. acad.* (Barth-Niesel 1:5); Urs. *Expl. Cat.* 19.3 (Reuter 1:103)

Calv. *Rom.* 10:8 (Parker 228)

Calv. *Rom.* 10:5 (Parker 224-225)

Calv. *Rom.* 5:20 (Parker 118)

Calv. *Rom.* 2:14-15 (Parker 45-46)

Calv. *Rom.* 7:3 (Parker 138)

Calv. *Rom.* 10:5 (Parker 224)

Zw. *Schl.* 16 (*CR* 89:82)

Mat. 11,29-30

Totuşi, potrivit lui Bullinger, acesta era al doilea rol al legii, căci el considera „funcţia principală şi adecvată a legii" ca fiind aceea de a-i convinge pe păcătoşi de vina lor şi a le arăta că sînt „copiii morţii". În prima dintre lucrările sale cunoscute, Calvin făcea şi el distincţia între lege şi evanghelie într-un mod care amintea de Luther: legea poruncea, ameninţa şi îndemna, dar nu promitea bunătatea lui Dumnezeu; evanghelia nu îndemna, nu constrîngea, ci propovăduia bunătatea absolută a lui Dumnezeu. Asemenea lui Luther, şi el interpreta Epistola către Romani ca pe o dovadă a acestei „antiteze" între lege şi evanghelie, între Moise şi Hristos. Însă el nu considera acuzaţiile legii împotriva păcatelor ca fiind „unica funcţie şi întrebuinţare a legii, ci doar o parte a ei". Un anumit fel de lege era universal pentru întregul neam omenesc, aşa cum demonstra mărturia unui păgîn precum Cicero. Era greşit chiar şi să ne închipuim că a existat o abrogare a legii, susţinea Calvin în ultima ediţie a *Comentariilor la Epistola către Romani*, dat fiind că Cele Zece Porunci au fost date de Dumnezeu pentru veşnicie. Atunci era evident că în Epistola către Romani apostolul Pavel folosea termenul „lege" cu două sensuri distincte, uneori pentru a se referi la întreaga revelaţie divină şi alteori pentru a se referi doar la ceea ce conţinea porunci, răsplăţi şi pedepse. Aşa cum remarcase Zwingli, se putea spune că „Hristos este legea", dar şi că „Hristos este sfîrşitul legii". Legea putea fi numită „jug" în două sensuri: cînd condiţia mîntuirii era supunerea totală, atunci era un jug de nesuportat şi trebuia înlocuită cu evanghelia; dar cînd „pune frîu poftelor

trupului și oferă un model de viață trăită în virtute și în dreptate, este bine pentru fiii lui Dumnezeu să ia acest jug asupra lor", așa cum dovedeau cuvintele lui Hristos despre „jugul" său.

Calv. *Act.* 15:10 (*CR* 76:350)
Calv. *Harm. ev.* Matt. 11:29-30 (*CR* 73:321-322)

În al doilea sens, legea avea caracter obligatoriu și permanent, „fiindcă voia lui Dumnezeu dăinuie pe vecie". Cînd *Catehismul de la Heidelberg* vorbea despre noua viață a credinciosului creștin care „se bucura să trăiască potrivit voii lui Dumnezeu prin toate faptele bune" și definea aceste fapte ca fiind „cele făcute doar din credință adevărată, potrivit legii lui Dumnezeu" așa cum era ea dată în Cele Zece Porunci, aceasta era o expresie pedagogică a accentului pe care îl puneau reformații pe faptul că „supunerea datorată lui Dumnezeu" trebuia să fie o supunere față de cuvîntul și voia lui Dumnezeu și că „de departe cea mai importantă întrebuințare a legii în rîndul credincioșilor înșiși" era cea văzută ca „singura normă și unica regulă a tuturor faptelor bune". Aceeași insistență era reflectată în *Tipicul creștin de la Zürich* din 1535 și în *Tipul de rugăciuni* a lui Calvin din 1545, ambele conținînd Cele Zece Porunci drept răspuns liturgic. Totuși, chiar și Luther inclusese Cele Zece Porunci în ambele catehisme ale sale, prezentîndu-le drept normă de viață creștină și nu doar drept un îndemn la pocăință; și de asemenea versificase Decalogul și îl pusese pe muzică, deși nu ca parte obligatorie a liturghiei. Astfel, diferența dintre doctrina luterană și cea reformată în ceea ce privește folosirea legii nu este la fel de ușor de definit pentru cercetarea istorică precum era pentru polemicile confesionale, în care luteranii îi acuzau pe calvini de „legalism", iar calvinii susțineau că antinomianismul unora dintre discipolii lui Luther era deja implicit în gîndirea acestuia.

Calv. *Rom.* 7:3 (Parker 138)
Cat. Heid. 3.90-92 (Niesel 171-172)
Urs. *Expl. Cat.* 91.5 (Reuter 1:317)
Bez. *Ep. theol.* 20 (1575:124)
Ord. Zür. (*CR* 91:699-800)
Calv. *Form. pr.* (Barth-Niesel 2:19)
Vezi supra, p. 213
Luth. *Ld.* 10 (*WA* 35:426-428)
Vezi supra, pp. 213-215

O ilustrare generală a diferenței este reprezentată de rolul atribuit disciplinei bisericești în ecleziologiile celor două grupări. Calvin (și alături de el Ursinus, autorul *Catehismului de la Heidelberg*) identifica „trei lucruri pe care se întemeia siguranța Bisericii, și anume, doctrina, disciplina și tainele", cu toate că în *Instituțiile religiei creștine* el nu considera disciplina unul dintre „atributele" definitorii ale Bisericii; aceeași părere o exprima și Bullinger atît în scrierile sale particulare, cît și în confesiunile la care contribuise. Bucer lăuda Bisericile reformate ale Ungariei, fiindcă „acceptaseră disciplina lui Hristos pe lîngă doctrina Lui pură", și punea „disciplina Bisericii" alături de propovăduirea cuvîntului și de administrarea

Urs. *Expl. Cat.* 2.54.3; 2.85.2 (Reuter 1:209-210; 295-297)
Calv. *Sad.* (Barth-Niesel 1:467)
Calv. *Inst.* (1559) 4.1.9 (Barth-Niesel 5:13)
Blngr. *Dec.* 5.1 (1552:274r)
Conf. Helv. pr. 14 (Müller 104); *Conf. Helv. post.* 17 (Niesel 251)
Buc. *Regn. Chr.* 1.4 (Strasbourg 15:42)

Buc. *Regn. Chr.* 1.8; 2.12 (Strasbourg 15:70; 122) Bez. *Ep. theol.* 74 (1575:307) Bez. *Ep. theol.* 24 (1575:145) *Conf. Remon.* 22.10; 24 (1622:69-70; 73-76) *Conf. Scot.* 18; 25 (Niesel 102; 114); *Conf. Belg.* 29 (Schaff 3:419-421); *Conf. Ung.* 7 (Müller 428-429); *Prof. fid. Franc.* 4 (Müller 664-665)

tainelor ca pe o a „treia" poruncă. Beza folosea un limbaj aproape identic atunci cînd îl elogia pe John Knox, însă nu considera respectarea poruncilor drept un semn al Bisericii văzute. Însă mai multe confesiuni reformate, printre care şi *Confesiunea protestatară* redactată ca răspuns la calvinismul Sinodului de la Dort, includeau ceea ce *Confesiunea scoţiană* numea „disciplină ecleziastică, administrată cum se cuvine, aşa cum spune cuvîntul lui Dumnezeu", aceasta fiind a treia caracteristică. În ceea ce priveşte tranziţia Unităţii Husite a Fraţilor Boemi dinspre orientarea luterană a *Confesiunii* lor, din 1535, spre inspiraţia calvină a *Confesiunii* din 1575 este relevant faptul că pentru cea dintîi fusese nevoie de practica disciplinei şi a excomunicării, însă fără să o considere o trăsătură necesară a Bisericii, în schimb cea de-a doua *Confesiune* considera această disciplină, alături de propovăduirea cuvîntului şi administrarea tainelor, drept una dintre „trăsăturile sigure şi infailibile ale sfintei Biserici".

Conf. Boh. (1535) 8 (Niemeyer 797)

Conf. Boh. (1575) 11 (Niemeyer 836)

Blngr. *Sum.* 4.4 (1556:52v); Calv. *West.* 2 (*CR* 37:103)

S-a manifestat de asemenea o diferenţă între calvini şi luterani în ceea ce priveşte aplicarea anumitor porunci ale Decalogului. În cadrul polemicilor pînă şi numerotarea Celor Zece Porunci a devenit o problemă controversată, întrucît catehismele reformate prezentau interdicţia de a face chip cioplit ca fiind a doua poruncă, şi nu doar ca pe o completare a primei porunci, aşa cum procedau luteranii şi romano-catolicii în catehismele lor, urmînd doctrina lui Augustin; ambele părţi recunoşteau totuşi faptul că această chestiune nu avea foarte mare însemnătate. Însă anomalia care făcea ca iconoclaştii calvini să invoce autoritatea iconodulilor ortodocşi răsăriteni în privinţa numerotării poruncilor sugerează că problema reală o reprezentau semnificaţia şi aplicabilitatea, nu numerotarea poruncilor. Atît calvinii, cît şi arminienii subliniau faptul că Biserica primară luase o hotărîre împotriva folosirii icoanelor în biserici şi considerau că cei care condamnau idolatria, dar aprobau cultul icoanelor dădeau dovadă de ingeniozitate sofistică. Cu toate că Bullinger afirma, într-o comparaţie pe care o făcea între Răsărit şi Apus în privinţa liturghiei, faptul că Bisericile răsăritene erau „mai puţin înclinate către superstiţii" decît cele apusene, el cunoştea istoria controversei iconoclaste; iar în *Cea de-a doua Confesiune helvetică* pe care a redactat-o menţiona „idolii sau imaginile lui Hristos şi ale sfinţilor" într-un articol special, în care argumentele principale ale apărătorilor bizantini ai imaginilor erau respinse, pe scurt, dar cu fermitate. Acesta

Ex. 20,4

Cat. Gen. 143 (Niesel 17); *Cat. Heid.* 92; 96 (Niesel 171-173) Aug. *Hept.* 2.71 (*PL* 34:620-621) Luth. *Kl. Kat.* 1.1 (*Bek.* 507-508) Calv. *Inst.* (1539) 3 (*CR* 29:379); Urs. *Expl. Cat.* 3.93 (Reuter 1:326); Chem. *Loc.* 12 (1604-II:74) Urs. *Apol. Cat.* 8 (Reuter 2:33); Urs. *Loc. theol.* 9.4 (Reuter 1:681-682) Calv. *Theol. Par.* 16 (*CR* 35:27); Bez. ap. *Coll. Mont. Bell.* 9 (1588:393; 401); Episc. *Inst.* 3.1.3 (1678-I:131) Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:462); Episc. *Wad.* 2.2 (1678-II:133-136)

Blngr. *Or. err. miss.* 4 (1528:C5r-C5v) Blngr. *Assert. orth.* (1534:13v) *Conf. Helv. post.* 4 (Niesel 226-227); Zw. *Ver. fals. rel.* 29 (*CR* 90:900-906)

Vezi vol. 2, pp. 144-160

era, cel puţin în parte, un atac la adresa atitudinii mai tolerante a lui Luther faţă de păstrarea icoanelor. Într-o scurtă lucrare intitulată *Tratat despre cultul icoanelor*, episcopul Nicholas Ridley, declarînd că „nu a existat niciodată ceva care să provoace mai multe disensiuni sau să facă mai mult rău Bisericii decît controversa pe marginea imaginilor" din epoca iconoclasmului, rezuma interpretarea calvină a celei de-a doua porunci: „Dacă în virtutea celei de-a doua porunci, imaginile nu erau îngăduite în templul evreilor, atunci în virtutea aceleiaşi porunci nu pot fi îngăduite nici în bisericile creştinilor". Sau, aşa cum îşi exprima Theodore Beza dezaprobarea fermă faţă de practica luterană: „Nădejdea noastră stă în adevărata cruce a Domnului nostru Iisus Hristos, nu în imaginea ei. De aceea trebuie să recunosc că detest din toată inima imaginea crucifixului... [şi] nu o pot suporta".

Zw. *Wort.* (*CR* 92:821-824)

Rdly. *Imag.* 3 (*PS* 39:94)

Rdly. *Imag.* 1 (*PS* 39:84)

Bez. *apud Coll. Mont. Bell.* 9 (1588:418)

Diferenţa cea mai pregnantă dintre concepţiile luterane şi cele calvine în privinţa supunerii faţă de cuvîntul şi voia lui Dumnezeu se regăsea totuşi în afara sferei dogmei Bisericii, în ceea ce a fost numit, făcînd referire la Bucer, „hristocraţia" sa: întrebarea dacă şi cum avea să fie respectată în sfera politică şi socială legea lui Dumnezeu revelată în Biblie şi deosebită de legea naturală accesibilă prin raţiune. Această diferenţă, combinată cu doctrina reformată a legămîntului şi aplicată la viaţa popoarelor, avea să capete o semnificaţie istorică profundă, căci a afectat în mod decisiv evoluţia politică şi socială a ţărilor care s-au aflat sub influenţa propovăduitorilor calvini.

Pauck (1928) 65

Voinţa veşnică a lui Dumnezeu, ascunsă şi revelată

Totuşi, era evident din Scriptură precum şi din experienţa Bisericii, trecută şi prezentă, faptul că cei care aveau să răspundă cu o astfel de „supunere plină de credinţă" la proclamarea cuvîntului lui Dumnezeu nu aveau să depăşească niciodată statutul de minoritate, iar majoritatea neamului omenesc nici nu va avea vreodată posibilitatea să refuze cuvîntul. De aceea, cea mai „îngrozitoare" (*horribile*) implicaţie a concepţiei reformate cu privire la supunerea faţă de cuvîntul şi voia lui Dumnezeu – cea asupra căreia adversarii ei, în ciuda divergenţei de opinii în alte privinţe, îşi concentrau cel mai adesea atenţia în polemicile lor – era doctrina calvină a dublei predestinări.

Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:88); Calv. *Occ. prov.* 13-14 (*CR* 37:314)
Calv. *Inst.* (1559) 3.23.7 (Barth-Niesel 4:401)

Cont. *Praed.* (*CCath.* 7:63); *Form. Conc. Ep.* 11.19 (*Bek.* 821); Cast. *Occ. prov.* pr. (*CR* 37:273); Milt. *Par. L.* 3.114-134

Calv. *Inst.* (1536) 1 (Barth-Niesel 1:63)
Calv. *Inst.* (1536) 2.4 (Barth-Niesel 1:87)
Cat. Heid. 54 (Niesel 162)

Prima ediţie a *Instituţiilor* lui Jean Calvin din 1536 făcea referire la alegerea întru Hristos înainte de crearea lumii, alături de mîntuire şi împăcare, ca fiind temelia „construcţiei doctrinei creştine". Această ediţie a *Instituţiilor* (şi apoi *Catehismul de la Heidelberg*) trata problema predestinării în relaţie cu clarificarea definiţiei Bisericii ca „popor al aleşilor lui Dumnezeu", cu toate că Ursinus vorbea despre *Catehismul de la Heidelberg* explicînd că „diferenţa [dintre aleşi şi osîndiţi] avea drept cauză eficientă alegerea lui Dumnezeu", pe care o considera atît alegere, cît şi osîndire; totuşi în *Instituţiile religiei creştine* din 1536 (şi apoi în *Cele treizeci şi nouă de articole ale Bisericii Angliei*) nu se făcea nici o referire explicită la ideea unei predestinări la osîndă. În mod similar, din cele cincizeci de predici adunate în 1552 în *Decadele* lui Heinrich Bullinger, doar o jumătate dintr-o predică era dedicată predestinării, în contextul doctrinelor despre creaţie şi providenţă. Cu fiecare ediţie a *Instituţiilor* lui Calvin, spaţiul dedicat predestinării se lărgea, ca în cazul abordării problemei „osîndiţilor", cei pe care Dumnezeu i-a predestinat la osîndă. Totuşi, în 1556, cînd acest proces mersese deja destul de departe (punctul culminant avea să vină în 1559, cu ediţia finală a *Instituţiilor*), Calvin respingea cu indignare acuzaţia potrivit căreia concepţia lui despre certitudinea mîntuirii ar fi avut drept punct de pornire predestinarea.

Urs. *Expl. Cat.* 54.6 (Reuter 1:211-212)
Art. XXXIX. 17 (Schaff 3:497-499)
Blngr. *Dec.* 4.4 (1552:217r-219r)
Calv. *West.* 2 (*CR* 37:118-119)

În această privinţă, ca şi în altele, Calvin şi calvinismul se doreau a fi apărătorii doctrinei adevăratului Luther împotriva deformărilor la care era supusă doctrina sa de către discipolii lui de mai tîrziu. Spre exemplu, după ce teologii reformaţi şi luterani s-au reunit în cadrul unui colocviu la Montbéliard în martie 1586, Theodore Beza a folosit lucrarea lui Luther, *Sclavia voinţei,* ca sprijin pentru replica sa în disputa pe tema predestinării. La fel, în contradicţie cu „autorii *Confesiunii de la Augsburg*", care voiau să evite subiectul, Daniel Tossanus îi invoca drept autorităţi în domeniu pe Augustin, împotriva pelagienilor, şi pe Luther împotriva lui Erasmus. Mai ales în cadrul controversei cu Erasmus, Luther îşi îngăduise afirmarea suveranităţii harului divin sub forma unei teorii a dublei predestinări, fără a afirma însă în mod direct tot ceea ce era implicit într-o astfel de teorie. La scurt timp după controversă, unul dintre cei mai apropiaţi colegi ai săi invoca afirmaţia lui Hristos potrivit căreia Dumnezeu „a ascuns aceste lucruri de cei înţelepţi şi pricepuţi", citînd

Bez. *Coll. Mont. Bell.* (1588:329-362)
Toss. *Praed.* 1; 2; 6 (1609:6; 12; 39)
Vezi *supra*, pp. 182-184

în continuare cuvintele lui Hristos, „Da, Părinte, căci așa a fost bunăvoirea înaintea Ta", ca răspuns la întrebarea „De ce Dumnezeu îi respinge pe înțelepți... și îi alege pe cei simpli". Însă cercetarea întreprinsă de Luther pe tema predestinării avea să se încheie cu îndemnul de a păstra tăcerea în legătură cu acest subiect care reprezenta o potențială sursă de deznădejde ori de orgoliu. Un astfel de îndemn, deși lăudabil pentru reverența față de taina voinței divine, îi lipsea pe credincioși, în opinia lui Calvin, de ceea ce revelase Scriptura, care se intenționase a fi necesar și folositor chiar și atunci cînd se vorbea despre predestinare. Voința veșnică a lui Dumnezeu era o „voință secretă" ori un „gînd ascuns" ori o „judecată tainică". Însă era esențial să se păstreze o distincție între gîndul ascuns al lui Dumnezeu și voința Sa revelată și să nu se „ascundă alegerea în gîndul neștiut al lui Dumnezeu". Căci Dumnezeu a hotărît să „împărtășească tainele voinței sale" și a făcut acest lucru prin cuvîntul Său, așa încît exista „un consens între gîndul ascuns al lui Dumnezeu și glasul auzit al doctrinei sale"; Dumnezeu avea să judece lumea potrivit celui din urmă, dar și în armonie cu cel dintîi.

Mat. 11,25-26
Bgn. *Chr. gl.* (1527:173-174)
Mel. *Loc.* (1535) (*CR* 21:452)
Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:863)
Calv. *Occ. prov.* 7 (*CR* 37:302-304); Calv. *Rom.* 8:33 (Parker 187)
Calv. *Occ. prov.* 1 (*CR* 37:289)
Calv. *Rom.* 11:34 (Parker 262)
Calv. *Rom.* 8:33 (Parker 187)
Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:862)
Calv. *Occ. prov.* 7; 11 (*CR* 37:302; 310)

Destinul tuturor trebuia pus în legătură cu această voință veșnică a lui Dumnezeu, ascunsă și revelată. Cînd în Faptele Apostolilor se vorbea despre „sfatul cel rînduit și știința cea dinainte a lui Dumnezeu" manifestate în răstignire, preștiința lui Dumnezeu era subordonată hotărîrii divine. Punînd nu doar viața și moartea lui Hristos, ci și acțiunile dușmanilor lui pe seama mîinii și sfatului lui Dumnezeu, voia divină devenea cauza osîndirii lor, la fel ca și a mîntuirii credincioșilor. Dumnezeul despre care vorbea Petru în Faptele Apostolilor nu era doar un spectator al evenimentelor, ci chiar autorul lor. Întrucît la baza predestinării lui Dumnezeu se afla preștiința lui cu privire la virtutea sau meritul omului, condiția umană, și nu hotărîrea divină, era cauza mîntuirii sau a osîndirii. „Preștiința" se referea la omnisciența lui Dumnezeu, pentru care trecutul, prezentul și viitorul erau toate la fel; ea atingea toate făpturile create și toate evenimentele, bune și rele. „Predestinarea", pe de altă parte, era definită ca fiind „hotărîrea veșnică a lui Dumnezeu prin care a decis în sinea Sa ce voiește să se întîmple fiecărei ființe umane în parte". Distincția se dovedea înșelătoare în simplitatea și claritatea ei. Părinții Bisericii definiseră cei patru termeni-cheie – „preștiință", „predestinare", „alegere" și „providență" – în diferite feluri. În plus, cea mai importantă

Fapte 2,23
Calv. *Act.* 2:23 (*CR* 76:38-40)
Fapte 4,28
Calv. *Occ. prov.* 4 (*CR* 37:301); Calv. *Inst.* (1559) 1.18.1 (Barth-Niesel 3:220); Urs. *Loc. theol.* 6.2 (Reuter 1:572); Bez. *Cast.* 2 (*Bez Tract* 1:359-360)
Calv. *Inst.* (1559) 3.22.6 (Barth-Niesel 4:386)
Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:864-865); Blngr. *Dec.* 4.4 (1552:217r)
Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:864)

abordare a temei predestinării în Noul Testament, cea din Epistola către Romani, nu respecta această distincție, ci folosea verbul „a cunoaște mai înainte" cu referire la voința veșnică a lui Dumnezeu prin care hotărăște pe cine va adopta drept copii ai săi.

Rom. 8,29

Calv. *Rom.* 8:29 (Parker 182)

În abordarea acestor patru termeni, relația dintre predestinare și providență impunea o atenție specială. Calvin vorbise în prima ediție a *Instituțiilor* despre „cei care au fost aleși de providența veșnică a lui Dumnezeu" și tratase providența și predestinarea împreună în capitolul 8 al primei ediții adăugite a *Instituțiilor*, cea din 1539. Cele două subiecte au rămas legate, alcătuind capitolul 14 al edițiilor din 1543-1545 și 1550-1554: „Predestinarea și providența lui Dumnezeu". Însă în ediția definitivă din 1559, providența avea să devină tema capitolelor finale din Cartea întîi, despre cunoașterea lui Dumnezeu Creatorul, predestinarea fiind însă inclusă în Cartea a treia, ca parte a discursului despre dobîndirea harului lui Hristos prin mijlocirea Duhului Sfînt. Aproape în aceeași perioadă, Bullinger trata și el „Providența lui Dumnezeu" în capitolul 6 al *Celei de-a doua Confesiuni helvetice*, separat de „Predestinarea lui Dumnezeu și alegerea sfinților", pe care le prezenta în capitolul 10. *Consensul de la Bremen* trata providența în articolul cinci înainte de a continua în cel de-al șaptelea cu predestinarea și în cel de-al optulea cu osîndirea, în timp ce *Confesiunea de la Westminster* vorbea despre „Decretul veșnic al lui Dumnezeu" în capitolul trei și despre „Providență" în capitolul cinci; *Catehismul de la Heidelberg* includea o mențiune explicită a providenței, însă se referea la predestinare doar în mod implicit; *Confesiunea belgiană* cuprindea în articolul treisprezece o prezentare detaliată a doctrinei creștine a providenței, împotriva doctrinei epicureice care susținea că Dumnezeu „lasă toate lucrurile la voia întîmplării" și, după ce intercala un articol despre cădere și păcatul originar, continua cu o prezentare mult mai scurtă a doctrinei alegerii, care spunea în privința osîndirii că Dumnezeu „îi lăsa pe alții în prăpastia pierzaniei (*trébuchement*), în care singuri s-au aruncat". Separarea providenței de predestinare împiedica o confuzie între cele două concepte, care ar fi inclus predestinarea specială, ce aparținea numai îngerilor și oamenilor și avea în vedere destinul lor, într-o doctrină generală a providenței divine, pe care Dumnezeu „binevoiește să o extindă chiar și asupra" păsărilor și altor făpturi create. Providența și predestinarea erau totuși

Calv. *Inst.* (1536) 4 (Barth-Niesel 1:86)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:861-902)

Calv. *Inst.* (1543-1545; 1550-1554) 14 (*CR* 29:861-902)

Calv. *Inst.* (1559) 1.16-18 (Barth-Niesel 3:187-227)

Calv. *Inst.* (1559) 3.21-24 (Barth-Niesel 4:368-432)
Conf. Helv. post. 6 (Niesel 228-229)

Conf. Helv. post. 10 (Niesel 234-235)
Cons. Brem. 5 (Müller 753-755)

Cons. Brem. 7-8 (Müller 756-762)
West. Conf. 3 (Müller 549-553)
West. Conf. 5 (Müller 554-556)
Cat. Heid. 27 (Niesel 155-156); Urs. *Loc. theol.* 6 (Reuter 1:570-605)

Cat. Heid. 54 (Niesel 162)

Conf. Belg. 13 (Schaff 3:396-398)

Conf. Belg. 16 (Schaff 3:401)

Calv. *Inst.* (1559) 3.23.4 (Barth-Niesel 4:398); Tuss. *Praed.* 4 (1609:23)

Calv. *Harm. ev.* Matt. 6:26 (*CR* 73:210)

Zw. *Ver. fals. rel.* 24 (*CR* 90:842); Blngr. *Dec.* 4.4 (1552:217r)
Calv. *Rom.* 8:28 (Parker 181)

Bez. *Praed.* (*Bez Tract* 3:402)

doctrine „înrudite", căci Dumnezeu își folosea grija providențială asupra întregii sale creații pentru a-Și împlini voia veșnică ce predestinează. O diferență era aceea că predestinarea se referea la „scopul ultim" al voinței lui Dumnezeu, în timp ce providența includea și „alte scopuri intermediare".

Aug. *Gen. ad. litt.* 6.15.26 (*PL* 34:350)

Calv. *Inst.* (1559) 3.23.8 (Barth-Niesel 4:402); Bez. *Cast.* 1 (*Bez Tract* 1:351); Bez. *Praed.* (*Bez Tract* 3:408)

Calv. *Inst.* (1559) 3.23.2 (Barth-Niesel 4:395-396)

Voința lui Dumnezeu era factorul decisiv. Calvin nu ezita să-și însușească axioma lui Augustin potrivit căreia „voința lui Dumnezeu este necesitatea lucrurilor", însă explica în continuare că ceea ce voise Dumnezeu avea să se întîmple „din necesitate" în vreme ce ceea ce prevăzuse Dumnezeu avea să se întîmple „cu adevărat"; astfel, el se străduia să extragă preștiința, providența și predestinarea din sfera determinismului atotcuprinzător care părea să fie implicit în axioma augustiniană. La fel, după ce declara că voința lui Dumnezeu este „cauza tuturor lucrurilor care sînt", explica în continuare că voința lui Dumnezeu este „cea mai înaltă regulă a dreptății", așa încît „orice voiește, prin simplul fapt că voiește, trebuie considerat drept"; așadar, el nu punea accentul pe o teorie abstractă a cauzalității, ci pe afirmarea concretă a dreptății lui Dumnezeu și a poruncii privind supunerea omului. Însă, potrivit acestei porunci, cauzalitatea divină trebuia considerată ca fiind unică și absolută în ceea ce privește mîntuirea și osîndirea; „căci, atunci cînd se spune că Dumnezeu împietrește ori miluiește pe cine voiește, oamenii sînt avertizați prin aceasta să nu caute nici o cauză în afara voinței Sale". Mai mult, despre voința lui Dumnezeu trebuia să se vorbească la singular, și nu ca despre „cele două voințe" pe care adversarii lui Calvin susțineau că le văd în doctrina acestuia: Dumnezeu nu avea o „dublă voință" și nici nu hotăra în ascuns un păcat pe care să-l fi interzis în legea sa. Voința „simplă și unică" a lui Dumnezeu, a cărei cauză nu era nimic în afara lui Dumnezeu însuși, era ceea ce îi deosebea pe cei mîntuiți de cei osîndiți. Sau, așa cum spusese deja în 1539, citîndu-l pe Augustin, motivul pentru care Dumnezeu nu i-a mîntuit pe osîndiți era „acela că nu a vrut să o facă, iar de ce nu a vrut este treaba lui".

Rom. 9,18

Calv. *Inst.* (1559) 3.22.11 (Barth-Niesel 4:393)
Cast. *Occ. prov.* 7 (*CR* 37:278)

Calv. *Resp. neb.* (*CR* 37:262)

Calv. *Inst.* (1559) 1.18.3 (Barth-Niesel 3:224-225)
Calv. *Inst.* (1559) 3.22.4 (Barth-Niesel 4:383); Calv. *Rom.* 9:11-14 (Parker 203-205); Rog. *Cath. Doct.* 17.5 (*PS* 40:149)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:886)

Ceea ce deosebea această doctrină a predestinării de majoritatea celorlalte din mileniul dintre versiunea oficială a doctrinei lui Augustin promulgată de Sinodul de la Arausio din 529 și versiunea oficială a doctrinei lui Luther prezentată în *Formula concordiei* din 1577 era recunoașterea sinceră a faptului că „osîndirea" nu putea fi doar absența unei alegeri pozitive spre mîntuire, ci trebuia să fie ea însăși un act pozitiv al voinței divine care predestina

Vezi vol. 1, p. 337-339

la osîndire. Dacă o oarecare variaţie în ceea ce priveşte „propriul lor merit" nu era, şi nici nu putea să fie, calitatea care îi deosebea pe cei care erau mîntuiţi de cei care erau osîndiţi, „atunci prin ce se deosebesc cei dintîi de cei din urmă?" întreba Calvin. Şi nu ezita să răspundă la propria sa întrebare: „Cine nu ar putea să vadă aici faptul că alegerea este cea care face deosebirea dintre ei?". De aceea, el insera în ediţia finală a *Instituţiilor religiei creştine* afirmaţia – concepută se pare ca o critică la adresa viziunii luterane asupra predestinării ca alegere doar spre mîntuire – potrivit căreia „alegerea în sine nu putea fi valabilă decît raportată la osîndire", fiindcă ar fi „cu totul absurd să se spună că alţii dobîndesc din întîmplare sau obţin prin propria lor strădanie ceea ce numai alegerea le conferă celor puţini". Rezultă că „pe cei pe care Dumnezeu îi trece cu vederea îi condamnă, iar acest lucru îl face din simplul motiv că voieşte să-i excludă de la moştenirea pe care o alege pentru propriii lui copii". Osîndirea de către voinţa eternă a lui Dumnezeu era un corolar inevitabil al alegerii spre mîntuire de către aceeaşi voinţă veşnică a lui Dumnezeu; nu avea la bază preştiinţa lui Dumnezeu în ceea ce priveşte comportamentul omului, la fel cum nu avea nici mîntuirea.

Calv. *Rom.* 9:23 (Parker 213)

Calv. *Rom.* 11:7 (Parker 244-245)

Calv. *Inst.* (1559) 3.23.1 (Barth-Niesel 4:393-394)

Bez. *Praed.* (*Bez Tract* 3:406; 419-420)

Exemplul clasic al osîndirii în Biblie era Faraon, a cărui inimă „o învîrtoşează Dumnezeu ca să nu dea drumul poporului". Pentru a contracara implicaţiile grave ale acestui text, Augustin susţinuse, citînd versetul care spunea: „Faraon şi-a învîrtoşat inima", faptul că „în felul acesta Dumnezeu l-a învîrtoşat prin dreapta Lui judecată şi în acelaşi timp Faraon s-a învîrtoşat pe sine însuşi prin libera sa voinţă". Totuşi, chestiunea a rămas atît de spinoasă, încît s-a pus pe seama lui Augustin o interpretare mai moderată (criticată de Calvin), potrivit căreia învîrtoşarea inimii lui Faraon de către Dumnezeu avea la bază preştiinţa lui cu privire la felul cum avea să se poarte Faraon din propria lui voinţă liberă. La fel i s-a atribuit şi lui Ieronim o întreagă lucrare (care acum nu mai există) intitulată *Învîrtoşarea inimii lui Faraon* (a cărei autenticitate era recunoscută de unii, însă pusă sub semnul îndoielii de alţii) cu scopul de a evita concluzia potrivit căreia Dumnezeu a hotărît din veşnicie să învîrtoşeze inima lui Faraon şi a făcut aceasta prin propria lui voinţă şi acţiune, independent de voinţa şi acţiunea lui Faraon. Însă reformaţii afirmau tocmai această concluzie. Scriind împotriva lui Erasmus, Luther trăgea concluzia că Faraon nu a avut

Ex. 4,21

Ex. 8,32

Aug. *Grat.* 23.45 (*PL* 44:911)

Calv. *Inst.* (1539) 2 (*CR* 39:353)

Ps. Aug. *Praed. et grat.* 6-7 (*PL* 45:1668)

Vezi vol. 3, p. 111

liberul arbitru de a se supune cuvîntului şi voii lui Dumnezeu comunicate prin intermediul lui Moise; el a fost nesupus „din necesitate" fiindcă Dumnezeu i-a învîrtoşat inima; relatarea despre Faraon cuprindea toate celelalte pasaje din Scriptură pe acest subiect şi conţinea mărturia incontestabilă privind atît robia voinţei umane, cît şi libertatea omnipotentă a voinţei divine. „Retragerea harului", afirma Bullinger pornind de la pasajul despre Faraon, „este învîrtoşare, iar atunci cînd sîntem lăsaţi singuri ne învîrtoşăm", adăugînd cu altă ocazie că toate aceste pasaje din Scriptură erau o dovadă a dreptei judecăţi a lui Dumnezeu. Era într-adevăr „dreaptă", insista Calvin, însă era şi „ascunsă": Dumnezeu nu doar că „a învîrtoşat [inima lui Faraon] neîmblînzind-o", dar l-a şi dat pe Faraon pe mîna lui Satan pentru a i se confirma încăpăţînarea inimii" – o interpretare a lui Calvin pe care Beza o apăra în faţa criticilor ei.

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:711-714)

Luth. *Serv. arb.* (*WA* 18:722)

Blngr. *Dec.* 3.10 (1552:166r-166v)

Blngr. *Sum.* 3.1 (1556:35r)

Calv. *Rom.* 9:17 (Parker 208)

Calv. *Inst.* (1539) 2 (*CR* 29:354)

Bez. *Cast.* 8-9 (*Bez Tract* 1:399-404)

Cazul lui Faraon i-a oferit lui Calvin ocazia de a respinge cu hotărîre încercarea unor „adepţi ai compromisului de a îndulci" limbajul aspru, dar limpede al Scripturii, care nu vorbea doar despre „îngăduinţa" lui Dumnezeu, ci şi despre „lucrarea mîniei divine" atunci cînd folosea termenul „învîrtoşare". Calvin se pronunţa împotriva distincţiei dintre lucrarea divină şi îngăduinţa divină, considerînd-o „superficială" şi voia să afle care putea fi diferenţa reală dintre cele două atunci cînd erau aplicate în cazul lui Dumnezeu. În ciuda revizuirii ediţiei din 1559 a *Instituţiilor*, în care tratatul despre providenţă şi cel despre predestinare alcătuiau părţi complet separate ale opusului, respingerea unei astfel de distincţii între lucrarea şi îngăduinţa divină a fost adăugată în primul tratat, aşa încît apărea în amîndouă: distincţia era o „eroare" şi o „eschivare", în ciuda pretenţiilor de „moderaţie", şi susţinea că „Dumnezeu nu a stabilit felul în care voieşte să fie prima dintre făpturile create de el". Cu neostoită rigoare, Calvin mergea cu respingerea noţiunii de îngăduinţă divină pînă acolo încît punea tot pe seama voinţei active de predestinare a lui Dumnezeu chiar şi căderea lui Adam în păcat şi verdictul care a urmat, moartea veşnică a „atîtor neamuri şi a copiilor lor". Astfel, chiar şi acolo unde textul Scripturii se limita la a spune că Dumnezeu „a gătit mai dinainte spre slavă vasele milei", el era constrîns să adauge: „Fără îndoială ambele pregătiri [spre slavă şi spre pierzanie] depind de voinţa ascunsă a lui Dumnezeu". Cei pe care Dumnezeu îi orbea nu erau cei care prin răutatea lor

Calv. *Rom.* 9:18 (Parker 209)

Calv. *Occ. prov.* 3 (*CR* 37:295-296)

Calv. *Inst.* (1559) 1.18.1 (Barth-Niesel 3:219)

Calv. *Inst.* (1559) 3.23.8 (Barth-Niesel 4:402)

Calv. *Inst.* (1559) 3.23.7 (Barth-Niesel 4:401)

Rom. 9,23

Calv. *Rom.* 9:23 (Parker 214)

meritau acest lucru, ci „cei care erau predestinaţi la osîndă (*reprobati*) de către Dumnezeu înainte de crearea lumii".

Calv. *Rom.* 11:7 (Parker 245)

În dorinţa lui de a trage concluzii de o asemenea „radicală, s-ar putea spune chiar nesăbuită, consecvenţă" din învăţătura Scripturii despre lucrarea voinţei lui Dumnezeu în relaţie cu omenirea păcătoasă, Calvin susţinea că „Augustin este complet de partea noastră", aşa încît ar fi posibil să fie strînse laolaltă citate din scrierile lui Augustin într-un volum întreg despre predestinare, care ar spune totul. Limbajul binecunoscut al lui Augustin cu privire la „osîndirea celor pe care i-a predestinat în mod just la pedeapsă şi mîntuirea celor pe care i-a predestinat cu bunăvoire spre slavă" venea în ajutorul lui Calvin pentru a-şi argumenta principiul potrivit căruia singura doctrină posibilă despre predestinare era o doctrină a dublei predestinări. Tratatul lui Augustin, *Respingere şi har*, ilustra o respingere completă şi mulţumitoare a acuzaţiei potrivit căreia punerea accentului pe totalitatea iniţiativei divine în predestinare ar distruge imperativul moral. Pasaje dintr-un alt tratat antipelagian al lui Augustin, *Darul perseverenţei,* scris spre sfîrşitul vieţii, erau citate pe larg pentru a dovedi că predestinarea era o temă legitimă pentru predicarea creştină; iar în *Predestinarea sfinţilor*, Augustin susţinea doctrina îndreptăţirii numai prin credinţă. Răspunzînd acuzaţiei că doctrina dublei predestinări reprezenta o invenţie în istoria doctrinei creştine, Calvin invoca mărturia lui Augustin, iar acesta, la rîndul său, „nu-şi permite să se disocieze de ceilalţi Părinţi".

Dowey (1952) 218-219

Calv. *Praed.* (*CR* 36:266)

Calv. *Inst.* (1559) 3.22.8 (Barth-Niesel 4:389)

Vezi vol. 1, p. 307; *supra*, p. 82

Aug. *Enchir.* 26.100 (*CCSL* 46:103)

Calv. *Occ. prov.* 3 (*CR* 37:296-297)
Aug. *Corrept.* (*PL* 44:915-946)

Calv. *Inst.* (1559) 3.23.13 (Barth-Niesel 4:407)
Aug. *Persev.* 14.37-16.40 (*PL* 45:1015-1018)

Calv. *Inst.* (1559) 3.23.13; 3.21.4 (Barth-Niesel 4:407-8; 4:373)
Aug. *Praed. sanct.* (*PL* 44:959-992)
Blngr. *Grat. just.* 1.3 (1554:8v)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:868)
Calv. *Inst.* (1559) 3.22.8 (Barth-Niesel 4:389)

Dincolo de predestinarianismul explicit al lui Augustin (care, aşa cum îi aminteau adversarii lui Calvin, nu fusese niciodată adoptat în mod oficial de către Biserică), doctrina lui Augustin despre păcat şi har (care devenise în schimb doctrina publică a „întregii creştinătăţi", mai precis, a creştinătăţii apusene) implica în mod necesar doctrina predestinării şi a dublei predestinări. Bineînţeles că nici unul dintre reformatori nu îmbrăţişa făţiş pelagianismul, de vreme ce, aşa cum erau de acord protestanţii şi romano-catolicii, „toate Bisericile lui Dumnezeu cred" în doctrina augustiniană. Însă, aşa cum nota Beza în răspunsul adresat lui Castellio, „acum mă ocup de Pelagius, şi de aceea te trimit înapoi la şcoala lui Augustin". Sau, în limbajul pitoresc al Sinodului de la Dort din veacul următor, adversarii arminieni ai dublei predestinări nu doar că readuceau pe furiş pelagianismul în sînul Bisericii şi se „asemănau lui Pelagius", ci chiar „reînviau eroarea pelagiană

Cont. *Praed.* (*CCath* 7:58)

Blngr. *Sum.* 3.3 (1556:40r)

Rog. *Cath. Doct.* 9.1 (*PS* 40:96); Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:82)

Bez. *Cast.* 13-14 (*Bez Tract* 1:413)

Apud Syn. *Dord. Sess.* 99 (*Act. Syn. Dord.* 1:238)
Syn. Dord. *Rej. err.* 1.4 (Schaff 3:557)

din adîncul iadului". În replică, arminienii, în prefața *Confesiunii* lor, obiectau față de canonizarea exclusivă a „acestui singur om, Augustin", a cărui statură devenise atît de impunătoare încît „chiar și în rîndul celor care de regulă nu pun mare preț pe autoritatea conciliilor și a Părinților" exista o respingere suficientă a oricărei poziții care putea „să pară că are cea mai mică afinitate cu cea a lui Pelagius".

Syn. Dord. *Rej. err.* 2.3 (Schaff 3:563)

Conf. Remon. pr. (1622:A3r)

Teologia reformată avea motive întemeiate să pună accentul pe opoziția ei față de pelagianism și pe loialitatea ei față de doctrina augustiniană a păcatului originar. Căci în 1525 Zwingli denunțase „toate născocirile papistașilor despre «păcatul originar»". Într-un tratat din 1526, îmbrățișînd doctrina despre robia voinței naturale, el considera anumite doctrine anterioare despre păcatul originar ca fiind „superficiale". El susținea că păcatul originar nu era o vină personală, ci doar vină prin metonimie, întrucît „păcatul este legat de vină"; păcatul originar în sine nu conducea la osîndire, oricum nu în cazul copiilor creștinilor. În *Comentariul la Geneză*, din 1525-1527, și în *Mărturisirea de credință*, din 1530, Zwingli își prezenta concepția potrivit căreia unde nu este lege, nu este nici încălcarea legii și prin urmare nici „păcat în sensul strict al termenului"; însă preciza în continuare faptul că păcatul lui Adam, „în care sîntem înlănțuiți, este cu adevărat o boală" și încă una care a adus cu ea „necesitatea morții". O confesiune a orașului Zürich din 1523 vorbise deja despre păcat ca fiind „ruptura cauzată de căderea și slăbiciunea trupului", iar *Confesiunea tetrapolitană* din 1530, care avea un caracter mai oficial decît *Mărturisirea de credință* a lui Zwingli, descria condiția umană ca fiind „din fire fii ai mîniei și prin urmare nedrepți, așa încît nu avem puterea să împlinim nimic care să fie drept ori bineplăcut lui Dumnezeu". Astfel de afirmații puteau fi citate pentru a-l exonera pe Zwingli de acuzațiile constante ale lui Luther că nu recunoștea doctrina ortodoxă a lui Augustin cu privire la păcatul originar.

Zw. *Tf.* (*CR* 91:300, 307)

Zw. *Gen.* 4:7 (*CR* 100:33)

Zw. *Pecc. orig.* 2 (*CR* 92:377)

Zw. *Pecc. orig.* 1 (*CR* 92:372); Zw. *Ver. fals. rel.* 10 (*CR* 90:708)

Zw. *Pecc. orig.* 2 (*CR* 92:384-388)

Rom. 4,15

Zw. *Gen.* 5:3 (*CR* 100:37-40); Zw. *Fid. rat.* 4 (*CR* 93-II:797); Zw. *Wort.* (*CR* 92:827-828); Zw. *Bek.* 3 (*CR* 93-II:236)

Zür. Einleit. (Müller 8); Zw. *Sch.* 5 (*CR* 89:44); Zw. *Tf.* (*CR* 91:307-309)

Ef. 2,3

Conf. Tetrap. 3 (Stupperich 3:53)

Luth. *Wort.* (*WA* 23:69); Luth. *Ep. In.* 1:8 (*WA* 20:621); Luth. *Ab. Chr.* (*WA* 26:503)

În afirmarea doctrinei augustiniene, corpul principal al învățăturii reformate a reușit să compenseze cu prisosință ambiguitățile teologiei lui Zwingli, oricare ar fi fost ele. Calvin făcea apel la Augustin pentru a lămuri faptul că, deși păcatul originar era într-un anumit sens păcatul altuia, și anume al lui Adam, totuși era în același timp păcatul fiecărei persoane în parte. Bullinger definea păcatul și harul în totală opoziție față de definițiile lui Pelagius

Blngr. *Dec.* 3.10 (1552:169v-170r)

Aug. *Pecc. merit.* 3.8.15 (*CSEL* 60:141)

Calv. *Inst.* (1539) 2 (*CR* 29:311)

Vezi vol. 1, p. 328

Blngr. *Dec.* 3.10 (1552:167r-167v)
Calv. *Inst.* (1539) 2 (*CR* 29:311); Blngr. *Dec.* 3.10 (1552:167r)

şi ale adeptului acestuia, Celestius. Calvin şi Bullinger erau de acord cu ideea că definiţia lui Anselm privind păcatul originar ca „absenţă a dreptăţii" era nepotrivită, chiar dacă ea „cuprindea întreaga semnificaţie a termenului".

Blngr. *Dec.* 3.10 (1552:167r)

Păcatul originar era corect definit ca păcat, pentru că „în primul rînd, ne face pasibili de mînia lui Dumnezeu şi, în al doilea rînd, fiindcă ne face să săvîrşim fapte pe

Gal. 5,19

care Scriptura le numeşte «faptele trupului»". Chipul lui Dumnezeu, după care a fost creat Adam, l-a făcut pe acesta din urmă „părtaş înţelepciunii, dreptăţii şi bună-

Calv. *Psych.* (*CR* 33:181)
Blngr. *Sum.* 3.3 (1556:38r);
Blngr. *Dec.* 3.10 (1552:169r)

tăţii lui Dumnezeu". Însă acest chip era acum „şters" şi înlocuit cu „vina, nedreptatea şi necurăţia". Harul, în schimb, trebuia definit drept „bunăvoire şi voinţă plină de har, cu adevărat înseşi bunătatea şi mila lui Dumnezeu,

Blngr. *Sum.* 5.2 (1556:76r-76v)

prin care, fără nici un merit de-al nostru, ...El ne iubeşte pe noi, bieţi păcătoşi şi, ca un Părinte, ne primeşte"; în urma „decretului veşnic" al lui Dumnezeu, el acorda lumii

Blngr. *Sum.* 5.3 (1556:77r)

harul Său prin Hristos. Însă pentru teologia reformată, acest consens augustinian al tuturor reformatorilor, potrivit căruia faptele nu erau un factor al mîntuirii, presupunea totodată ideea că faptele nu erau nici un factor al

Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:869)

osîndirii; respingerea faptelor şi absolutizarea harului şi slavei lui Dumnezeu nu se aplicau numai în cazul împăcării omului cu Dumnezeu ori al mijloacelor harului şi altor instrumente ale mîntuirii, ci şi în cazul voinţei veşnice a lui Dumnezeu prin care îi alegea pe unii şi îi condamna pe

Calv. *Rom.* 11:6 (Parker 243-244)

alţii. De aceea, nu doar că era „Augustin întru totul de

Calv. *Praed.* (*CR* 36:266)

partea noastră" în privinţa doctrinei despre păcat şi har, dar trebuia să fie un Augustin întru totul, acel Augustin care a scris *Predestinarea sfinţilor* şi *Darul perseverenţei*, acelaşi Augustin care a scris *Păcatul originar*.

A împărtăşi doctrina completă a lui Augustin însemna a-ţi asuma şi criticile la adresa acestei doctrine, mai ales

Vezi vol. 1, pp. 331-332

respingerea ei ca fiind fatalistă. Lui Castellio, „predesti-

Cast. *Occ. prov.* pr. (*CR* 37:273)

narea" în accepţiunea lui Calvin i se părea sinonimă cu „soarta". Condamnîndu-i pe osîndiţi la pedeapsa veşnică înainte de a se naşte, ca să nu mai spunem înainte de a păcătui, „acel Dumnezeu al lui Calvin" îi obliga să păcă-

Cast. *Occ. prov.* 13-14 (*CR* 37:281)

tuiască, aşa încît să aibă dreptate condamnîndu-i. Dacă

Ev. 3,8

Dumnezeu le învîrtoşa inimile doar pentru că voia să facă acest lucru, era zadarnic să-i mai îndemne să nu-şi învîr-

Cast. *Occ. prov.* 8-9 (*CR* 37:279)

toşeze propriile inimi. Şi în opinia romano-catolicilor, pre-

Cont. *Praed.* (*CCath* 7:63)

destinarianismul lui Calvin era echivalent cu fatalismul. Calvin răspundea acestei acuzaţii explicînd că în ciuda asemănărilor superficiale pe care pretindeau că le observă

criticii lui, exista o diferenţă totală între soartă şi predestinare: soarta, aşa cum era folosită de către stoici, se referea la o necesitate care îl obliga pînă şi pe Dumnezeu să respecte o ordine prestabilită; predestinarea, aşa cum era folosită în Scriptură, era „sfatul liber al lui Dumnezeu", prin care el „veghează atît asupra neamului omenesc, cît şi asupra părţilor individuale ale lumii în acord cu imensa lui înţelepciune şi dreptate". Deşi nu dorea să se angajeze într-o dispută terminologică, nu accepta termenul „soartă" pentru doctrina sa, nu doar din cauza avertismentului apostolului împotriva „vorbirilor deşarte", ci fiindcă era defăimător şi greşit să se atribuie „această dogmă" concepţiei biblice asupra providenţei şi predestinării. Era greşit să se considere preştiinţa divină drept „necesitate" sau „fatalitate" sau „necesitate stoică", întrucît „necesitatea păcatului" stătea în „slăbiciunea voinţei" omului, nu în „constrîngerea" venită din partea lui Dumnezeu.

Calv. *Occ. prov.* pr (*CR* 37:287)
1Tim. 6,20
Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:890)
Blngr. *Dec.* 3.10; 4.2 (1552:165v; 199v)
Bez. *Praed.* (*Bez Tract* 3:431)
Calv. *Serv. arb.* 2 (*CR* 34:280)

Interesul crescînd faţă de astrologie în veacul al XVI-lea, manifestat, printre mulţi alţii, şi de papa Leon al X-lea sau Philip Melanchthon (mai puţin de Luther şi Zwingli), i-a oferit lui Calvin în 1549, şi cîţiva ani mai tîrziu discipolului său Beza, ocazia să lămurească întreaga problemă legată de soartă, necesitate şi predestinare, şi să facă acest lucru într-un context diferit de apărarea polemică a doctrinei alegerii divine. Calvin afirma cît se poate de limpede că nu ataca „adevărata astrologie [*i.e.* astronomia]", pe care o definea drept „cunoaşterea acelei ordini şi aşezări naturale în care Dumnezeu a rînduit stelele şi planetele", ci pe acei „şarlatani" (*trompeurs*) care pretindeau că sînt în stare să prezică, pornind de la data naşterii, cursul vieţii unui om. Asemenea lui Luther, el îşi întemeia critica atît pe argumente raţionale legate de absurditatea şi contradicţia implicite în teoriile astrologice, cît şi pe argumente teologice legate de interdicţia divină de a „degrada" astfel voia şi cuvîntul lui Dumnezeu. Făcînd aluzie la porunca adresată lui Avraam de a încerca să numere stelele, Calvin insista asupra ideii că făgăduinţa lui Dumnezeu de a-i binecuvînta pe Avraam şi pe urmaşii lui nu depindea de poziţia corpurilor cereşti. Harul pe care Dumnezeu l-a conferit copiilor săi nu avea nimic de-a face cu aşezarea planetelor şi nu pe aceasta „şi-a întemeiat Dumnezeu alegerea Sa veşnică". Acest lucru merita să fie numit fatalism, însă nu şi alegerea divină; căci avea la bază voinţa şi „planul secret" al unui Dumnezeu şi Tată care era revelat în Hristos, şi nu poziţia accidentală a stelelor.

Bez. *Ep. theol.* 29 (1575:168-173)
Calv. *Astrol.* (*CR* 35:516)
Gen. 1,14
Calv. *Astrol.* (*CR* 35:521-522)
Luth. *Dec. praec.* (*WA* 1:404)
Calv. *Astrol.* (*CR* 35:513)
Gen. 15,5
Calv. *Astrol.* (*CR* 35:525)
Calv. *Astrol.* (*CR* 35:520)
Calv. *Inst.* (1559) 1.16.3 (Barth-Niesel 3:192)

Calv. *Resp. neb.* (*CR* 37:262)

Cont. *Praed.* (*CCath* 7:55)
Snds. *Serm.* 10.22 (*PS* 41:190)

Toss. *Praed.* 6 (1609:44)
Aug. *Persev.* 21.56 (*PL* 45:1028)

Blngr. *Sum.* 7.2 (1556:120r)
Apud Calv. *Occ. prov.* 1 (*CR* 37:288)

Apud Calv. *Rom.* 9:22 (Parker 212)
Calv. *Inst.* (1559) 3.23.8 (Barth-Niesel 4:402); Bez. *Cast.* 1 (*Bez Tract* 1:339-341)

Calv. *Rom.* 9:14 (Parker 205)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:885)

Cast. *Occ. prov.* 7 (*CR* 37:278)

Ef. 3,10

Calv. *Inst.* (1559) 1.18.3 (Barth-Niesel 3:224)

Andrs. ap. *Coll. Mont. Bell.* 10 (1588:543)

Calv. *Inst.* (1536) 1 (Barth-Niesel 1:59)

Calv. *Inst.* (1536) 5 (Barth-Niesel 1:174)

Şi alte critici la adresa doctrinei calvine erau ecouri ale atacurilor mai vechi la adresa augustinismului, iar răspunsurile reprezentanţilor reformaţilor se bazau de regulă pe cele ale maestrului lor. Celor care îşi exprimau obiecţia potrivit căreia doctrina predestinării ar conduce la slăbiciune morală, ei le răspundeau că „sfinţenia este scopul alegerii noastre" şi invocau lucrarea lui Augustin, *Darul perseverenţei*, în sprijinul acestei idei. Celor care spuneau că „rugăciunea oamenilor este zadarnică" dacă totul a fost deja hotărît de Dumnezeu, ei le răspundeau că rugăciunea „era şi ea inclusă în planul şi voinţa lui Dumnezeu". Ideii că „scopul creaţiei este judecata veşnică" şi că, prin urmare, Dumnezeu este nedrept în hotărîrea lui arbitrară de a-i mîntui pe unii şi de a-i osîndi pe alţii, trebuia să i se opună axioma potrivit căreia slava lui Dumnezeu este echivalentă cu dreptatea lui, precum şi distincţia dintre dreptatea prin care Dumnezeu îi pedepseşte pe cei osîndiţi şi mila prin care îi mîntuieşte pe cei aleşi; în Scriptură se spunea clar că uneori Dumnezeu îi lipsea pe cei osîndiţi de „capacitatea de a-i auzi cuvîntul", iar alteori folosea propovăduirea acestui cuvînt pentru a-i orbi şi a-i împietri. Iar acuzaţiei frecvente, „Cine i-a dezvăluit lui Calvin voia ascunsă [a lui Dumnezeu]? Căci de vreme ce Calvin şi susţinătorii lui o cunosc, atunci nu este ascunsă, dar dacă nu o cunosc, atunci de ce fac afirmaţii despre ceva ce nu cunosc?" nu i se putea răspunde decît astfel: „Voia lui este una singură însă nouă ne apare sub mai multe chipuri deoarece, dată fiind puţinătatea minţii noastre, noi nu înţelegem cum, în diferite feluri, voieşte şi totuşi nu voieşte ca ceva să aibă loc".

Totuşi, cea mai serioasă dintre toate obiecţiile era problema mîngîierii, a speranţei şi a certitudinii alegerii – nu o certitudine obiectivă, desigur, care, fiind total întemeiată pe voinţa lui Dumnezeu, era o hotărîre absolută şi cu neputinţă de schimbat; ci o certitudine subiectivă în conştiinţa credinciosului nerăbdător. Calvin insista încă din prima ediţie a *Instituţiilor*, asupra faptului că „a avea încredere nu înseamnă a şovăi, a ezita, a oscila, a fi nehotărît, a rămîne în aşteptare şi a deznădăjdui, ci a fi pregătit şi a avea o certitudine constantă şi o siguranţă solidă". Cunoaşterea şi siguranţa că aveau să fie iertate păcatele trebuiau să fie clare şi de nezdruncinat; altminteri nu ar exista „tihnă, împăcare cu Dumnezeu, încredere ori siguranţă" pentru conştiinţă. Această idee nu avea să se schimbe odată cu accentul tot mai pronunţat pus pe

Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:879)
Calv. *Inst.* (1559) 3.24.4 (Barth-Niesel 4:414)

predestinare: de la prima şi pînă la ultima revizuire a *Instituţiilor*, Calvin a continuat să avertizeze că „Satan nu foloseşte ispită mai cumplită şi mai primejdioasă pentru a-i descuraja pe credincioşi decît atunci cînd îi neliniştește cu îndoiala despre alegerea lor". Împotriva afirmaţiei Conciliului de la Trident cu privire la predestinare, el accentua faptul că toţi credincioşii trebuie să aibă o certitudine a alegerii lor prin mărturia adoptării lor ca fii ai lui Dumnezeu. O astfel de certitudine nu depindea, aşa cum susţinuse Toma de Aquino, de o „revelaţie specială" adresată fiecărei persoane în parte, ci de „un simţ care este comun tuturor credincioşilor". Acest „simţ" era limpede formulat de către Bullinger: „Dacă eşti în comuniune cu Hristos, ai fost predestinat vieţii şi te numeri printre cei aleşi".

Vezi *infra*, pp. 320-321
Ef. 1,4
Rom. 8,16
Calv. *Ant.* 6, can. 15 (*CR* 35:479)
Tom. Aq. *S. T.* 2.1.112.5 (*Ed. Leon.* 7:326-327)
Calv. *Rom.* 8:33; 38 (Parker 187; 191)
Blngr. *Dec.* 4.4 (1552:217v); Bez. *Praed.* (*Bez Tract* 3:436)

Pentru a trata chestiuni legate de certitudinea alegerii era esenţial „să se înceapă cu chemarea lui Dumnezeu şi să se încheie tot cu ea". Chemarea lui Dumnezeu era prezentă oriunde era predicat cuvîntul lui Dumnezeu, chiar dacă această „chemare universală a lui Dumnezeu" nu dădea întotdeauna roade; căci exista atît o chemare universală, cît şi una specială şi era „o mare greşeală" să se „înlocuiască" chemarea universală cu cea specială. În ultimă instanţă, chemarea lui Dumnezeu, fie ea universală ori specială, se subordona alegerii secrete pe care o făcea Dumnezeu. Astfel, „propovăduirea Evangheliei ţîşneşte din izvorul alegerii" şi nu invers. De aceea, în ciuda îndemnului de a începe şi a sfîrşi cu chemarea lui Dumnezeu, căutarea certitudinii alegerii nu se putea încheia cu nici o „judecată a posteriori" sau cu un apel la experienţă, deşi experienţa era importantă, ea făcînd parte din planul total al lui Dumnezeu; însă, aşa cum exprimase Bullinger, „sfîrşitul predestinării sau al predeterminării este Hristos, Fiul lui Dumnezeu Tatăl". Sau, aşa cum preciza acelaşi autor într-o confesiune a Bisericii, „Să-l lăsăm pe Hristos să fie oglinda în care ne contemplăm predestinarea". Aceeaşi metaforă a lui Hristos ca „oglindă" i-a permis lui Calvin să afirme că „nu vom afla siguranţa alegerii noastre în noi înşine şi nici măcar în Dumnezeu Tatăl", ci numai în „Hristos, ca oglindă". Augustin îl numise pe omul Iisus „cel mai cunoscut exemplu de predestinare", pe care Dumnezeu l-a ales doar prin har şi nu prin preştiinţa neprihănirii lui. Citînd aceste afirmaţii „înţelepte", Calvin îl numea şi el pe Hristos capul Bisericii, „cea mai limpede oglindă a liberei alegeri". El invoca din nou această

Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:880)
Calv. *Rom.* 10:14-17 (Parker 231)
Calv. *Rom.* 11:2 (Parker 241)
Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:882)
Bez. *Praed.* (*Bez Tract* 3:412)
Calv. *Rom.* 9.7 (Parker 200)
Calv. *Inst.* (1559) 3.24.1 (Barth-Niesel 4:410)
Bez. *apud Coll. Mont. Bell.* 9 (1588:483)
Blngr. *Dec.* 4.4 (1552:217r)
Conf. Helv. post. 10 (Niesel 235)
Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:880)
Aug. *Praed. sanct.* 15.30 (*PL* 44:981); Aug. *Persev.* 24.67 (*PL* 45:1033-1034)
Rom. 1,4
Calv. *Inst.* (1559) 3.22.1 (Barth-Niesel 4:380)

metaforă atunci cînd, în *Replica* sa la Conciliul de la Trident, susţinea că toţi credincioşii pot şi trebuie să fie siguri de alegerea lor privind-o „în Hristos, ca într-o oglindă". Theodore Beza, pe de altă parte, numea alegerea şi osîndirea „oglinda" în care se poate privi slava lui Dumnezeu. Metafora contrară era aceea a „labirintului". O serie de tragedii personale; o preocupare faţă de astrologie; dar mai presus de toate, o curiozitate blasfematoare în legătură cu predestinarea – oricare dintre acestea putea fi un „labirint" din care nu exista altă scăpare în afara lui Hristos.

Calv. *Ant.* 6. can. 15 (*CR* 35:479)
Bez. *Praed.* (*Bez Tract* 3:403)
Calv. *Scand.* pr. (Barth-Niesel 2:163)

Calv. *Astrol.* (*CR* 35:537)
Calv. *Rom.* 9:14 (Parker 204)

Calv. *Inst.* (1559) 3.21.1 (Barth-Niesel 4:370)

Era o eroare fatală, atunci cînd se lua în discuţie predestinarea, să „se meargă dincolo de profeţiile lui Dumnezeu". Avertismentul lui Sirah, „Cele mai presus de tine nu le căuta şi cele mai tari decît tine nu le iscodi", era, în ciuda statutului necanonic al Eclesiasticului, unul care avea legătură cu cele două firi ale lui Hristos, cu căderea şi originea răului şi cu misterul voinţei lui Dumnezeu din predestinare. În faţa „unui mister care va rămîne de nepătruns pînă la descoperire", o atitudine mai sănătoasă era ceea ce Calvin numea, citîndu-l pe Nicolaus Cusanus, „ignoranţa doctă". Răspunsul potrivit în faţa misterului nu era nici să se iscodească „ceea ce Domnul a lăsat ascuns", dar nici să se păstreze tăcerea în legătură cu „ceea ce a scos la lumină", ci să se asculte cuvîntul lui Dumnezeu cu înfiorare şi cutremur. Dreptatea lui Dumnezeu în dubla predestinare era o taină „mai degrabă spre a fi slăvită decît cercetată". Astfel, corelaţia lui Bullinger între „cuvîntul şi voia lui Dumnezeu", potrivit căreia „cuvîntul lui Dumnezeu înseamnă limbajul lui Dumnezeu, revelaţia voii lui Dumnezeu", se aplica în mod special în cazul doctrinei reformate a predestinării. Aşa cum se spunea într-o confesiune reformată ceva mai moderată, „trebuie urmată acea voinţă a lui Dumnezeu pe care am recunoscut-o în cuvîntul lui Dumnezeu"; acest lucru era adevărat, explica un exeget, pentru toate „faptele noastre, dar mai ales în ceea ce priveşte predestinarea".

Calv. *Rom.* 11:34 (Parker 261); Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:880)
Eccl. 3,20
Vezi vol. 2, p. 60; vol. 3, p. 112
Vezi supra, pp. 248-250
Blngr. *Assert. orth.* pr. (1534:A2v)

Blngr. *Sum.* 3.1 (1556:34v)
Blngr. *Dec.* 4.4 (1552:217r)
Calv. *Rom.* 11:25; 16:25 (Parker 256; 328)
Vezi *supra*, p. 116
Calv. *Occ. prov.* 7 (*CR* 37:304); Calv. *Inst.* (1559) 3.21.2; 3.23.8 (Barth-Niesel 4:371; 4:403)

Calv. *Occ. prov.* 3 (*CR* 37:300); Calv. *Rom.* 11:33 (Parker 261)

Calv. *Rom.* 9:22 (Parker 213)

Art. XXXIX. 17 (Schaff 3:498-499)

Rog. *Cath. Doct.* 17.10 (*PS* 49:157-158)

Voia lui Dumnezeu faţă de lume

Teribila simetrie dintre mîntuire şi osîndire din doctrina dublei predestinări îi putea determina cu uşurinţă pe criticii ei, iar uneori chiar şi pe apărătorii ei, să construiască un sistem în care voinţa veşnică a lui Dumnezeu,

ilustrată prin decretele Sale, devenea o unică şi primă cauză atotcuprinzătoare prin care se putea explica totul. Însă, aşa cum preciza un cercetător, „doctrina lui Calvin privind decretele divine, mai cu seamă decretul legat de osîndire, nu poate, printr-un proces de extrapolare, să fie scoasă din context şi aşezată deasupra doctrinelor privind creaţia şi mîntuirea fără să fie strămutată într-o metafizică raţionalistă care ar schimba atunci natura întregii lui teologii". Calvin respingea distincţia între voinţa lui Dumnezeu şi îngăduinţa lui Dumnezeu, se apăra împotriva acuzaţiei că îi atribuia lui Dumnezeu două sau mai multe voinţe contrare şi insista asupra unităţii voinţei lui Dumnezeu. Însă chiar în acest context el cita, ca pe ceva cu care „toţi oamenii vrednici şi modeşti" ar fi de acord, cuvintele lui Augustin din *Enchiridion*, „că într-un mod straniu şi inefabil chiar şi ceea ce se face împotriva voinţei lui nu se face fără voia lui". Exista aşadar o voie a lui Dumnezeu privind lumea, „împotriva" căreia (deşi nu „fără" ea) se săvîrşea păcatul (deşi nu era îngăduit). În formularea lui Ursinus, „Dumnezeu voieşte şi nu voieşte unul şi acelaşi lucru". Lămurirea a ceea ce este voinţa lui Dumnezeu avea să devină o preocupare constantă pentru două generaţii de teologi reformaţi care i-au urmat lui Calvin. Avea să primească o definiţie confesională în prima jumătate a veacului al XVII-lea, însă multe dintre implicaţiile ei au trebuit să aştepte istoria doctrinară (şi politică) a veacurilor ulterioare pentru a căpăta o formulare definitivă şi normativă.

Downey (1952) 218

Vezi *supra*, pp. 260-261

Vezi *supra*, pp. 258-259

Aug. *Enchir.* 26.100 (*CCSL* 46:103)
Calv. *Inst.* (1559) 1.18.3 (Barth-Niesel 3:225); Bez. *Cast.* 2; 7 (*Bez Tract* 1:374; 392); Bez. *Praed.* (*Bez Tract* 3:409)

Urs. *Loc. theol.* 6.2 (Reuter 1:600)

Cea mai controversată încercare de lămurire a acestei probleme în cadrul comunităţii reformate a fost cea legată de numele lui Jacobus Arminius şi Simon Episcopius, o acţiune care avea să conteste făţiş afirmaţiile centrale ale doctrinei calvine. Arminianismul şi-a dobîndit propriul statut confesional prin *Protestul* din 1610 şi apoi, după Sinodul de la Dort, prin *Confesiunea protestatară* din 1621/1622. Reiterînd şi dezvoltînd multe dintre obiecţiile la adresa predestinarianismului care fuseseră deja formulate în timpul vieţii lui Calvin, protestul arminian punea accentul pe problema voinţei : a voinţei umane responsabilă pentru conduită şi ca atare cu adevărat independentă faţă de „necesitatea fatalistă" ; şi a voinţei divine adresate tuturor şi ca atare cu adevărat universală, dar şi liberă de păcat, de rău şi de constrîngere, de vreme ce o astfel de libertate era „desăvîrşirea voinţei [divine]". „Soarta predestinării închipuită" de Calvin era „ostilă religiei" fiindcă

Episc. *Inst.* 4.3.6 (1678-I:356-359); Episc. *Camer.* 1 (1678-II:209)

Episc. *Inst.* 4.2.20 (1678-I:306)

Conf. Remon. pr. (1622:C3v)
Conf. Remon. 6.8 (1622:23)
Conf. Remon. 6.1 (1622:19)
Conf. Remon. 2.9 (1622:10)
Episc. *Inst.* 4.2.17-18 (1678-I:299-303)
Conf. Remon. 2.5 (1622:9)

reuşea să submineze atît libertatea voinţei lui Dumnezeu, cît şi liberul arbitru al omului. Împotriva „fatalităţii de fier a stoicilor, maniheilor şi predestinarianiştilor", ca şi împotriva „soartei oarbe" a epicureilor se pronunţa doctrina biblică a „providenţei lui Dumnezeu în lume, care conduce totul cu înţelepciune, cu sfinţenie şi cu dreptate". Providenţa lui Dumnezeu, care s-a manifestat imediat după creaţie şi s-a extins şi asupra lucrării mîntuitoare, era universală, atingînd „întregul univers şi mai ales omul", ca expresie a „înţelepciunii, dreptăţii şi nepărtinirii lui Dumnezeu". Aceste atribute divine ale înţelepciunii, dreptăţii şi nepărtinirii, dezvăluite în providenţă, sugerau faptul că Dumnezeu era liber de „orice necesitate interioară a propriei sale naturi sau de orice putere exterioară a vreunei alte forţe"; prin urmare, atît în concepţia arminiană, cît şi în cea calvină, Dumnezeu avea preştiinţa întîmplărilor viitoare şi era liber „să dispună pentru făpturile create de el orice voieşte", viaţa sau moartea, porunca ori interdicţia.

Episc. *Inst.* 4.2.22 (1678-I:311)
Remon. 4 (Schaff 3:547); *Conf. Remon.* 17.6 (1622:1627); *Sent. Remon.* 3.2 (*Act. Remon.* 1:74)
Aug. *Ev. In.* 49.24 (*CCSL* 36:431); Calv. *Ev. In.* 11:43 (*CR* 75:269)
Conf. Remon. 17.3 (1622:56)
Sent. Remon. 3.8 (*Act. Remon.* 1:75)
Episc. *Lib. arb.* 4 (1678-II:203)
Conf. Remon. 17.7 (1622:57-58)
Calv. *Inst.* (1559) 1.18.1 (Barth-Niesel 3:219)
Episc. *Inst.* 4.2.21 (1678-I:308)
Conf. Remon. 6.3 (1622:20)
Conf. Remon. 2.9 (1622:11)
Conf. Remon. 20.3 (1622:63)
Episc. *Jud.* 2 (1678-I:437); Episc. *Quaest.* 33 (1678-II:31-32)
Episc. *Inst.* 4.4.13 (1678-I:387)

Şi, atît în doctrina arminiană, cît şi în cea calvină, harul lui Dumnezeu, definit drept „bunăvoinţă nemeritată", era, aşa cum se spunea în *Protest*, „începutul, desfăşurarea şi împlinirea oricărui lucru bun". Ceea ce nu însemna că harul era „irezistibil". Analogia, făcută de Augustin şi după el de Calvin, între chemarea la credinţă adresată de Dumnezeu şi chemarea la înviere adresată de Hristos, în mod irezistibil, unui trup mort, era greşită. Căci „cei pe care Dumnezeu îi cheamă la credinţă, îi cheamă la modul cel mai serios"; dacă ar fi imposibil să te opui harului lui Dumnezeu, atunci atît oferta lui de „răsplătire a virtuţii creştine", cît şi ameninţarea lui cu pedeapsa în cazul imoralităţii ar fi zadarnice. Pe de altă parte, distincţia dintre ceea ce voia şi ceea ce îngăduia Dumnezeu, pe care Calvin o respinsese considerînd-o o „eroare" şi o „eschivare", era esenţială pentru a împiedica „răsturnarea întregii religii": îngăduinţa divină nu presupunea faptul că „nu se poate urma altă cale decît neascultarea", ci mai curînd faptul că „omul poate fi neascultător numai dacă aşa vrea". Prin urmare, Dumnezeu îngăduia răul nu pentru că îl voia, ci pentru ca să-l lase pe om liber. Şi, contrar teoriei lui Calvin, în mod similar, „cu îngăduinţa lui Dumnezeu şi în acord cu dreapta sa judecată", dar prin propria lor acţiune, inimile păcătoşilor erau „învîrtoşate". Învîrtoşarea era, şi în cazul evreilor, o „declaraţie" divină, nu iniţiativa unei „acţiuni" divine.

Atunci cînd predestinarianismul calvin vedea o legătură cauzală mai strînsă şi mai directă între voinţa veşnică a lui Dumnezeu şi acţiunea umană sau destinul omului, aceasta reprezenta o încercare de „a se înălţa mai sus sau de a coborî mai în profunzime" decît permitea revelaţia voinţei lui Dumnezeu. „A-l cunoaşte pe Dumnezeu cu adevărat" însemna, potrivit Scripturii, „a împlini voia lui Dumnezeu", însă Dumnezeu nu putea să pretindă în mod justificat „supunere faţă de o voinţă străină" din partea omului dacă ar fi existat un decret al dublei predestinări chiar şi înainte de cădere. Doctrina voinţei lui Dumnezeu constituia a treia şi ultima secţiune din *Confesiunea protestatară*, urmînd unor secţiuni care se ocupau de fiinţa lui Dumnezeu şi de lucrările lui Dumnezeu. Deşi „nu există la Dumnezeu o voinţă ascunsă care să contrazică voinţa lui revelată în cuvînt" şi prin urmare noţiunea de dublă voinţă a lui Dumnezeu, spre mîntuire şi spre osîndire, care părea să fie implicită în doctrina calvină a dublei predestinări, era, „cea mai primejdioasă dintre toate erorile", totuşi mai exista un sens în care era cît se poate de potrivit să se vorbească despre o dublă voinţă. Căci „voinţa divină cuprinsă în legămîntul harului... este alcătuită din două părţi principale: în primul rînd, ceea ce Dumnezeu însuşi, prin Iisus Hristos Fiul Său, a hotărît să facă în noi sau în numele nostru, aşa încît să devenim părtaşi veşnicei mîntuiri care ne-a fost dăruită prin el; în al doilea rînd, ceea ce voieşte să fie făcut de către noi prin mijlocirea harului său dacă vrem cu adevărat să dobîndim mîntuirea veşnică". Diferenţa dintre o astfel de voinţă dublă şi îndoita voinţă a dublei predestinări consta în faptul că cea dintîi nu îl reprezenta pe Dumnezeu în mod contradictoriu, ci într-un mod absolut armonios. În măsura în care era legitim să se vorbească despre voinţa divină folosindu-se o astfel de categorie precum „decret", trebuia să aibă legătură cu modul cum erau împlinite decretele divine în principalele două lucrări ale lui Dumnezeu: creaţia şi mîntuirea; chiar şi în acest caz, cuvintele Scripturii despre „sfatul" lui Dumnezeu nu trebuiau interpretate într-un sens determinist.

Voia lui Dumnezeu faţă de lume dezvăluită în aceste două acţiuni divine avea cuprindere universală. Din momentul respingerii dualismului lui Marcion de către Biserica primelor veacuri, unitatea lui Dumnezeu a fost o garanţie a universalităţii acestei voinţe creatoare, care era mărturisită în deschiderea Crezului apostolilor. Asupra acestui

Remon. conc. (Schaff 3:549)

Conf. Remon. 2.2 (1622:9)

Conf. Remon. 5.7 (1622:18)

Episc. *Inst.* 4.5.5 (1678-I:410-412)

Conf. Remon. 2.2 (1622:8-9)

Sent. Remon. 3.9 (*Act. Remon.* 1:75)

Episc. *Inst.* 4.5.7 (1678-I:414); Episc. *Camer.* 1 (1678-II:209)

Conf. Remon. 9.1 (1622:32)

Conf. Remon. 2.6 (1622:10)

Conf. Remon. 4.2-3 (1622:15-16)

Fapte 4,27-28
Episc. *Inst.* 4.4.15 (1678-I:396-397)

Vezi vol. 1, p. 140

Conf. Remon. 5.1 (1622:16)

punct nu exista nici o controversă în rîndul grupărilor reformate, în ciuda unor încercări repetate din partea unora dintre ele de a-şi cataloga adversarii drept neo-marcionişti din cauza poziţiei lor în privinţa unei doctrine sau a alteia. Însă universalitatea voinţei lui Dumnezeu în ceea ce priveşte mîntuirea, spre deosebire de creaţie, avea să devină o problemă controversată, la fel ca şi veşnicia osîndirii. *Protestul* din 1610 declara că Iisus Hristos este „Mîntuitorul lumii", nu doar Mîntuitorul celor aleşi, şi că „a murit pentru toţi oamenii şi pentru fiecare om în parte, aşa încît a dobîndit pentru ei toţi, prin moartea Sa pe cruce, mîntuirea şi iertarea păcatelor", deşi doar cei care credeau se puteau bucura de această iertare. Era un „decret" al lui Dumnezeu ca Hristos să fie „jertfa de ispăşire pentru păcatele lumii întregi". Aşa cum a fost „un rău universal cel care a venit asupra noastră de la Adam", tot astfel trebuia să existe un „leac pentru toţi" care să fie acordat de Dumnezeu în „Fiul Său preaiubit, Iisus Hristos, ca Noul şi Cel de-al Doilea Adam", care „rînduieşte toate lucrurile" potrivit voinţei Sale.

Zw. *Wort.* (*CR* 92:941-942; 958); Herb. *Enchir.* 13 (*CCath* 12:60); *Form. Conc. Epit.* 8.23 (*Bek.* 809)

Episc. *Quaest.* 62 (1678-II:67-68)

Remon. 2 (Schaff 3:546); *Sent. Remon.* 2.2-3 (*Act. Remon.* 1:73-74)

1In. 2,2
Sent. Remon. 1.5 (*Act. Remon.* 1:71-72)

Conf. Remon. 7.4 (1622:25)

Conf. Remon. 8.8 (1622:30)

În această formă arminiană, afirmaţia potrivit căreia voinţa lui Dumnezeu pentru lume era o voinţă universală pentru mîntuire nu s-a concretizat totuşi într-o doctrină a Bisericii pînă la apariţia metodismului în veacul al XVIII-lea. În perioada Reformei, principala ei semnificaţie pentru dogma oficială rezida în formulările antitetice pe care le evoca, ilustrate în special de *Canoanele* Sinodului de la Dort şi de *Confesiunea de la Westminster*, precum şi în reacţiile puritanismului faţă de ceea ce acesta considera a fi un amestec al doctrinei arminiene în învăţătura anglicană. Ca urmare a provocării arminiene, doctrina reformată cu privire la aspectele controversate avea să ia forma celor cinci „principii doctrinare", exprimate în cadrul Sinodului de la Dort, care aveau să fie considerate, mai mult sau mai puţin justificat, drept accentele distinctive ale învăţăturii ortodoxe calvine, pe care arminienii se credeau obligaţi să le respingă făţiş. În acest sens, este corect să afirmăm ideea potrivit căreia „Canoanele de la Dort au pentru calvinism aceeaşi semnificaţie pe care o are *Formula concordiei* pentru luteranism", însă cu menţiunea că nici una dintre confesiunile reformate nu „are aceeaşi poziţie dominantă precum *Confesiunea de la Augsburg* pentru Biserica luterană.

Episc. *Quaest.* 53 (1678-II:57-58)

Schaff (1919) 515

Schaff (1919) 357

Paralela dintre *Canoanele* de la Dort şi *Formula concordiei* poate fi înşelătoare şi dintr-un alt motiv. Deşi

confesiunea luterană a fost prezentată ca o „reafirmare" a *Confesiunii de la Augsburg* numai în privinţa acelor aspecte doctrinare asupra cărora existaseră controverse în sînul luteranismului, ea reuşise totuşi să abordeze o gamă mult mai largă de doctrine decît echivalenta ei calvină, care s-a limitat la „predestinarea divină şi la principiile [doctrinare] strîns legate de aceasta", mai precis predestinarea necondiţionată, ispăşirea limitată, depravarea totală, irezistibilitatea harului şi perseverenţa finală a sfinţilor. În privinţa fiecărui punct în parte, Sinodul de la Dort şi-a afirmat loialitatea faţă de normele învăţăturii reformate, promulgate în *Confesiunea belgiană,* a cărei autoritate au recunoscut-o delegaţiile naţionale participante la sinod, precum şi în *Catehismul de la Heidelberg,* considerat ca fiind „un autentic compediu al doctrinei creştine ortodoxe". Limbajul folosit în *Catehismul de la Heidelberg* fusese mult mai puţin explicit în privinţa unora dintre aceste doctrine decît cel al lucrărilor ulterioare ale lui Calvin precum şi al calvinismului tîrziu, însă arminienii l-au criticat pentru că limita doctrina despre providenţă la aspectele lumeşti. *Confesiunea belgiană* tratase mai pe larg aceste doctrine, cu toate că şi ea formulase o doctrină ambiguă cu privire la dubla predestinare şi, aşa cum precizau arminienii, cuvintele ei „puteau fi, şi au fost, interpretate în mai multe feluri".

Form. Conc. S. D. pr. (*Bek.* 829)

Syn. Dord. *Can.* pr. (Schaff 3:551)

Syn. Dord. *Sess.* 144-146 (*Act. Syn. Dord.* 1:348-349)

Syn. Dord. *Sess.* 148 (*Act. Syn. Dord.* 1:366)

Cat. Heid. 54 (Niesel 162)

Vezi *supra*, p. 257

Consid. Cat. Heyd. 27 (*Act. Remon.* 1:109)

Conf. Belg. 16 (Schaff 3:401)

Consid. Conf. Belg. 16 (*Act. Remon.* 1:92-93)

Existaseră de asemenea diferite feluri de a interpreta îndemnul apostolului Pavel de a face rugăciuni pentru regi şi cîrmuitori datorită lui „Dumnezeu, Mîntuitorul nostru, care voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină". Acest pasaj fusese dintotdeauna o enigmă pentru doctrinele augustiniene privind predestinarea şi voinţa lui Dumnezeu. Martin Bucer, faţă de a cărui exegeză pe marginea epistolelor pauline Calvin se arăta îndatorat, adopta explicaţia lui Augustin potrivit căreia voinţa mîntuitoare a lui Dumnezeu despre care se vorbea în pasajul amintit nu îi atingea pe oameni în mod individual, ci pe categorii. Ursinus interpreta şi el pasajul ca făcînd referire la „toate clasele" mai curînd decît la toţi indivizii; dar, spre deosebire de Calvin, el şi alţi teologi reformaţi ortodocşi considerau distincţia dintre „voinţa" şi „îngăduinţa" lui Dumnezeu, cu condiţia să fie corect înţeleasă, ca fiind utilă pentru o astfel de interpretare. Era esenţial, potrivit lui Calvin, să nu se suprapună pasajul din 1 Timotei 2,1-4 peste doctrina predestinării, ci să fie interpretată în lumina „termenului «alegere», [care]

1Tim. 2,1-4

Vezi *supra*, pp. 85-86

Calv. *Rom.* ded. (Parker 2-3)

Buc. *Rom.* 9:17 (1562:455-460)
Urs. *Loc. theol.* 6.2 (Reuter 1:586-587)

Vezi *supra*, pp. 260-261

Bez. *Praed.* (*Bez Tract* 3:407); Toss. *Praed.* 2 (1609:17)

Calv. *Occ. prov.* 13-14 (*CR* 37:314)

Calv. *1 Tim.* 2:4 (*CR* 80:268-269); Calv. *Occ. prov.* 1 (*CR* 37:292)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:888)
Bez. *Cast.* 13-14 (*Bez Tract* 1:419)

In. 3,16

In. 17,9
Bez. *apud Coll. Mont. Bell.* 10 (1588:544-545)

apare atît de des în Scriptură". Atunci ar fi evident faptul că „sensul pe care îl dă apostolul aici este acela că nici un neam de pe pămînt şi nici o clasă a societăţii nu este exclusă de la mîntuire". Folosind orice altă interpretare, această poruncă de a face rugăciuni pentru regi şi împăraţi păgîni, „o categorie de oameni aproape fără nici o speranţă", ar fi „absurdă" în acest context. Trebuia să existe, susţinea Beza, o „ordine a cauzelor" potrivită pentru interpretarea acestui pasaj, la fel cum termenul „lume" din citatul „Dumnezeu aşa a iubit lumea", se referea probabil numai la cei aleşi, de vreme ce Hristos explica mai tîrziu în aceeaşi Evanghelie că el nu se roagă pentru „lume".

Syn. Dord. *Can.* 2.8 (Schaff 3:562)

Remon. 2 (Schaff 3:546)

Apud Syn. Dord. *Sess.* 99 (*Act. Syn. Dord.* 1:247-248)

Syn. Dord. *Sess.* 72 (*Act. Syn. Dord.* 1:230)

In. 17,9

Apud Syn. Dord. *Sess.* 143 (*Act. Syn. Dord.* 1:343)

Confruntat acum, prin provocarea arminiană, cu ceea ce credea că este tocmai un astfel de efort de a subordona doctrina alegerii faţă de ideea unei voinţe universale a lui Dumnezeu pentru mîntuirea lumii, Sinodul de la Dort avea să refacă ordinea dintre alegere şi mîntuire, aşa cum susţinuse Calvin. „Acestea erau", afirma sinodul, „sfatul suveran şi voinţa plină de har şi scopul lui Dumnezeu Tatăl, ca rostul însufleţitor şi mîntuitor al morţii nepreţuite a Fiului Său să-i atingă pe toţi cei aleşi" şi numai pe ei; căci „era voinţa lui Dumnezeu ca Hristos... să-i mîntuiască... pe toţi aceia, şi numai pe aceia, care au fost aleşi din vecie spre a fi mîntuiţi şi daţi lui de către Tatăl". Afirmaţia arminiană, „Iisus Hristos Mîntuitorul a murit pentru fiecare şi pentru toţi" era, aşa cum susţinuse un teolog calvin în cadrul sinodului, „ambiguă, dat fiind că era incompletă": „Dacă adăugaţi cuvîntul «credincioşi», atunci afirmaţia ar fi clară şi adevărată; dar dacă adăugaţi «oameni», atunci rămîne ambiguă". Sinodul s-a arătat preocupat în repetate rînduri de întrebarea „dacă voinţa Tatălui atunci cînd l-a dat morţii pe Fiul Său, şi a Fiului atunci cînd a cunoscut moartea, a fost spre a da mîntuire fiecăruia şi tuturor". O lungă *Confesiune,* prezentată de un teolog reformat francez care nu a putut participa la lucrările sinodului, oferea un răspuns la această întrebare, susţinînd că de vreme ce Hristos mijlocea pentru cei pe care i-a răscumpărat şi, de vreme ce a mărturisit chiar în noaptea în care a fost vîndut, „nu pentru lume Mă rog, ci pentru cei pe care Mi i-ai dat", însemna că „Hristos nu a răscumpărat lumea", ci numai pe cei aleşi.

Pentru a respinge obiecţia arminiană consacrată potrivit căreia o astfel de doctrină a ispăşirii limitate era de fapt o

limitare a puterii şi suficienţei lui Hristos, care, ca Mîntuitor al lumii întregi, a murit pentru fiecare şi pentru toţi, sinodul a prefaţat afirmaţia sa despre limitarea voinţei lui Dumnezeu spre mîntuire cu un rezumat al doctrinei lui Anselm privind mîntuirea ca îndreptăţire. „Dumnezeu nu este doar infinit de milostiv, ci este şi infinit de drept", se spunea. Prin urmare numai moartea lui Hristos, avînd „valoare şi preţuire infinită", putea fi considerată drept „singura şi desăvîrşita jertfă şi îndreptăţire pentru păcate". Mesajul acestei desăvîrşite îndreptăţiri nu era cîtuşi de puţin limitat în privinţa destinatarilor lui. Făgăduinţa Evangheliei şi chemarea la pocăinţă şi credinţă trebuiau propovăduite şi publicate oriunde Dumnezeu trimitea vestea cea bună, „la întîmplare şi fără discriminare". Dar aceasta nu însemna că toţi cei care o auzeau o şi credeau, căci mulţi piereau în necredinţă; totuşi, acest lucru nu se datora „nici unui defect ori insuficienţe a jertfei oferite de Hristos pe cruce, ci propriei lor vinovăţii". Şi nici nu însemna că voinţa lui Dumnezeu pentru lume nu a reuşit să-şi atingă scopul, ca şi cînd necredinţa omului ar putea influenţa în vreun fel voinţa divină. Prin urmare, jertfa lui Hristos, deşi avea o infinită valoare şi suficienţă, nu era pentru lume, ci doar pentru cei predestinaţi.

Remon. 2 (Schaff 3:546)

Syn. Dord. *Can.* 2.1 (Schaff 3:561)

Syn. Dord. *Can.* 2.3 (Schaff 3:561)

Syn. Dord. *Can.* 2.5 (Schaff 3:561)

Syn. Dord. *Can.* 2.6 (Schaff 3:561)

Syn. Dord. *Can.* 2.8 (Schaff 3:562)

Pe baza acestei învăţături despre voinţa lui Dumnezeu spre mîntuire trebuia înţeleasă doctrina predestinării. „Trebuie să judecăm voinţa lui Dumnezeu", afirma Sinodul de la Dort, „din cuvîntul Său". Din cuvîntul lui Dumnezeu era evident că temeiul alegerii divine nu se afla în nimic de natură omenească, nici în sfinţenia şi nici în credinţa omului, prezente sau viitoare, ci că aceste virtuţi omeneşti erau rezultatele alegerii. Prin urmare unicul temei şi „singura cauză a acestei alegeri gratuite" era „bunăvoinţa lui Dumnezeu". Răspunsul sinodului la întrebarea în discuţie, spre exemplu, la cea de-a şaizeci şi şaptea sesiune a sa, dacă alegerea era „simplă sau multiplă", era clar şi fără echivoc: „Această alegere nu este multiplă". Deşi afirmaţia se referea numai la alegerea spre mîntuire, acelaşi set de *Canoane* vorbeau şi ele tot la singular despre un „decret" atunci cînd identificau diferenţa dintre cei aleşi şi cei osîndiţi: „Faptul că unii sînt înzestraţi de Dumnezeu cu credinţă, în vreme ce alţii nu sînt, reiese din decretul lui veşnic". Opinia contrară, „că Dumnezeu nu a hotărît, doar prin voinţa Sa dreaptă, să lase pe cineva în starea de cădere a lui Adam şi în condiţia obişnuită a păcatului şi a osîndei" a fost condamnată, la fel ca şi învăţătura potrivit

Syn. Dord. *Can.* 1.17 (Schaff 3:556)

Syn. Dord. *Can.* 1.9 (Schaff 3:553-554)

Syn. Dord. *Can.* 1.10 (Schaff 3:554)

Syn. Dord. *Sess.* 67 (*Act. Syn. Dord.* 1:237)

Syn. Dord. *Can.* 1.8 (Schaff 3:553)

Syn. Dord. *Can.* 1.6 (Schaff 3:552)

Syn. Dord. *Rej. err.* 1.8 (Schaff 3:558)

Syn. Dord. *Rej. err.* 1.1 (Schaff 3:556)

căreia „voia lui Dumnezeu de a mîntui pe credincioşi" era deplinul conţinut al decretului de alegere.

Cele „cinci principii doctrinare" ale Sinodului de la Dort au stabilit concepţia reformată ortodoxă cu privire la voinţa lui Dumnezeu într-o formă care avea să dobîndească valoare normativă. Astfel, atunci cînd în veacul următor şi pe un alt continent, Jonathan Edwards relua subiectul „mîntuirii universale", el începea cu un scurt comentariu pe marginea „controversei dintre protestatari şi antiprotestatari [sau, aşa cum apare în manuscrisul lucrării, dintre «calvini şi arminieni»]". Cînd îşi propunea să discute aspecte precum libertatea şi preştiinţa, prezentarea lui lua forma unei respingeri punct cu punct a poziţiei arminiene asupra acestor chestiuni, aşa cum erau expuse „de unul dintre cei mai mari arminieni, mai precis de Episcopius" precum şi într-un tratat pe care Edwards îl invoca în permanenţă, intitulat *Discurs despre cele cinci puncte,* care erau aceleaşi „cinci principii doctrinare" menţionate în *Protest* şi în *Canoanele* Sinodului de la Dort. Totuşi, pentru a face acest lucru, Edwards „a mers înapoi, nu la ceea ce susţinuse prima generaţie de locuitori ai Noii Anglii, ci la Calvin"; el „a devenit aşadar primul calvin autentic şi consecvent din Noua Anglie".

Edw. *Orig. Sn.* 2.4.1 (Miller 3:322)

Edw. *Fr. Wll.* 3.2 (Miller 1:288)
Edw. *Fr. Wll.* 2.9 (Miller 1:218-219)

P. Miller (1956) 98

„Ceea ce susţinuse prima generaţie de locuitori ai Noii Anglii", împreună cu colegii lor puritani din vechea Anglie, era un sistem care a ajuns să fie numit „teologie a legămîntului" sau „teologie federală". Totuşi este important de amintit că tema „legămîntului" era o temă pe care şi teologii romano-catolici o considerau utilă; şi, înainte să devină cuvîntul de ordine al unei teologii care se afla oarecum în antiteză faţă de calvinism, „legămîntul harului şi scopurile declarate ale lui Dumnezeu în numirea şi constituirea lucrurilor în acest legămînt" erau, pentru calvinismul ortodox, aşa cum aveau să fie şi pentru Edwards, un mod autentic de a descrie voia lui Dumnezeu faţă de lume, un mod care se înscria, în contextul doctrinei alegerii, în învăţătura generală a teologilor reformaţi. În prefaţa *Canoanelor* Sinodului de la Dort se spunea: „Binecuvîntat să fie în veci Domnul, care... a dat mărturie întregii lumi că el nu îşi uită legămîntul". Împlinirea voinţei lui Dumnezeu exprimată în doctrina dublei predestinări era o dovadă – nu doar pentru cei aleşi, ci „pentru întreaga lume" – a faptului că îşi respecta legămîntul. Sinodul insista asupra legămîntului şi pentru a da un răspuns la întrebarea cum trebuiau să privească părinţii

Grop. *Enchir.* 2 (1547:36v); Mrl. *Pecc. orig.* 3 (*CT* 12:556)

Edw. *Rel. Aff.* 2 (Miller 2:169)

Syn. Dord. *Can.* pr. (Schaff 3:551)

voia lui Dumnezeu față de copiii lor, în lumina acestei doctrine a predestinării: „Copiii celor credincioşi sînt sfinţi, nu prin fire, ci prin binecuvîntarea legămîntului harului, în care sînt incluşi împreună cu părinţii lor". Gruparea arminiană folosea această temă în propria ei doctrină privind voinţa lui Dumnezeu, pe care o numea „voinţa lui Dumnezeu cuprinsă în legămîntul harului".

Syn. Dord. *Can.* 1.17 (Schaff 3:556); Bez. *apud Coll. Mont. Bell.* 9; 10 (1588:459-460; 498-499)

Conf. Remon. 9.1 (1622:32)

Aşa cum Hristos era „oglinda în care ne contemplăm predestinarea" şi „cea mai limpede oglindă a liberei alegeri", tot astfel şi voinţa lui Dumnezeu în legămînt era istoria lucrărilor Sale pentru poporul lui Israel. „Aşa cum binecuvîntarea legămîntului deosebeşte poporul lui Israel de toate celelalte neamuri", formula Calvin analogia dintre alegere şi legămînt, „tot astfel alegerea lui Dumnezeu face deosebirea între oamenii acestui neam, căci îi alege pe unii pentru mîntuire şi pe alţii pentru osînda veşnică"; nu era nevoie să se caute o „cauză mai înaltă" decît bunătatea şi asprimea voinţei lui Dumnezeu. Preluînd analogia, Sinodul de la Dort invoca pasajele despre „alegere" din Vechiul şi Noul Testament ca dovadă a faptului că voinţa lui Dumnezeu, şi nu virtutea superioară a unui neam, se afla la baza acestei despărţiri a poporului lui Israel de toate celelalte neamuri. Zwingli preciza că „a încheia un legămînt" era un mod de a vorbi caracteristic evreilor; Bucer evidenţia faptul că legămîntul cu Israel, deşi încheiat într-un anumit moment, trebuia să fie reînnoit; Calvin nota şi el că întrucît legămîntul fusese încheiat o dată pentru totdeauna, în vreme ce făgăduinţele lui Dumnezeu erau răspîndite de-a lungul Scripturii, se impunea ca toate făgăduinţele să se subordoneze legămîntului, aşa cum „singurul lor cîrmuitor, la fel ca şi ajutorul de nădejde prin care Dumnezeu îşi mărturiseşte dragostea faţă de credincioşi, ţîşneşte din singurul izvor al alegerii". Făgăduinţele Vechiului Testament, dar şi cererile şi rugăciunile lui, îşi aveau originea în legămîntul lui Dumnezeu încheiat cu patriarhii. Cea mai importantă menţiune a legămîntului cu poporul lui Israel în Noul Testament era cea făcută de apostolul Pavel în Epistola către Romani 9-11, pe baza căreia Biserica a încercat să stabilească semnificaţia relaţiei dintre diferitele legăminte ale lui Dumnezeu. Totuşi, este sugestiv, pentru importanţa relativă a legămîntului în sistemele reformate, faptul că Melanchthon nu se referea în mod explicit la legămînt în nici unul dintre comentariile sale pe marginea pasajului din Romani 9-11, în timp ce Calvin îl punea în centrul

Calv. *Rom.* 9:11 (Parker 201-202)

Deut. 10:14-15; Mat. 11,21

Syn. Dord. *Rej. err.* 1.9 (Schaff 3:558)

Zw. *Gen.* 17:2 (*CR* 100:102) Buc. *Regn. Chr.* 1.5; 2.5 (Strasbourg 15:58; 104-105)

Calv. *Rom.* 9:4 (Parker 196)

Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:481)

Mel. *Com. Rom.* 9-11 (*CR* 15:677-702); Mel. *Enarr. Rom.* 9-11 (*CR* 15:974-998)

Calv. *Rom.* 9-11 (Parker 191-263)
Bez. *Praed.* (*Bez Tract* 3:416)

prezentării sale, mai ales a capitolului 9, şi chiar şi Beza aborda în trecere acest subiect în comentariul său pe marginea acestui capitol.

Blngr. *Test.* (1534)

Urs. *Loc. theol.* 1.1 (Reuter 1:427-428)

Mat. 26, 28; Marc. 14,24, Luc. 22,20; 1 Cor. 11,25

Blngr. *Test.* (1534:43r-44v)
Zw. *Tf.* (*CR* 91:499-502); Zw. *Subsid.* (*CR* 91:499-502); Zw. *Hub.* 2 (*CR* 91:634-640)
Urs. *Ex. ver. doct.* 1 (Reuter 1:809)
Oec. *Dign. euch.* 1 (1526:B1r)

Blngr. *Test.* (1534:4v)

Blngr. *Dec.* 5.6 (1552:325v) ap. Eus. *H. E.* 5.23-25 (*GCS* 9:488-498)

Blngr. *Or. err. miss.* 3 (1528:A8r)

Blngr. *Nacht.* 1 (1553:C1r)

Evr. 9,16-17 (Vulg.)

Urs. *Expl. Cat.* 18.2 (Reuter 1:98-99)

Urs. *Expl. Cat.* 18.2.2 (Reuter 1:99)

Pe lîngă abordarea subiectului în contextul acestei exegeze, teologia reformată se referea la semnificaţia legămîntului în nenumărate feluri. Bullinger, spre exemplu, a scris un tratat în 1534, *Despre unicul şi veşnicul testament sau legămînt al lui Dumnezeu*, iar Zacharias Ursinus prezenta în introducerea teologiei sale sistematice o explicaţie pe marginea legămîntului; avea să devină o temă frecventă în celelalte scrieri ale lor precum şi în sistematicile lor. Referirea la legămînt în toate cele patru versiuni ale cuvintelor de instituire a Cinei Domnului, rostite în contextul prăznuirii Paştelui evreiesc, sărbătoarea legămîntului încheiat cu Israel, a făcut posibilă întemeierea apărării doctrinei reformate privind sfintele taine, botezul şi mai ales Euharistia, pe „natura simbolurilor legămîntului", în antiteză cu teorii care puneau accentul doar pe prezenţă. Dumnezeu, care „a binevoit să numească misterul unităţii şi a frăţiei divine cu un titlu omenesc", s-a conformat practicii omeneşti de a confirma un legămînt prin „semne ale bunei credinţe", ataşînd propriile lui „semne ale credinţei şi adevărului, adică sfintele taine", de „legămîntul Său veşnic". Binecunoscuta scrisoare adresată de Irineu papei Victor I trebuia invocată alături de formula sa despre Euharistie, căci în această scrisoare el arătase că „Euharistia nu este altceva decît un simbol al legămîntului unităţii, credinţei şi doctrinei". Distorsionarea Euharistiei prin considerarea ei drept o jertfă a răscumpărării reprezenta o încălcare a instituirii divine a lui Hristos, care poruncise ca aceasta să fie „un testament, un legămînt şi o moştenire". Hristos era unica jertfă de răscumpărare. De aceea, doctrina izbăvirii putea foarte bine să fie tratată la rubrica legămîntului sau testamentului, aşa cum o dovedeşte pasajul din Epistola către Evrei. Prin urmare, în formularea lui Ursinus, „doctrina legămîntului lui Dumnezeu este strîns legată de doctrina Mijlocitorului". El adapta doctrina lui Anselm cu privire la Mijlocitor la doctrina legămîntului: „Acest legămînt nu poate avea loc fără un mijlocitor, căci nu putem să aducem satisfacţie pentru noi înşine".

Blngr. *Test.* (1534:25v)

Hristos era unicul Mijlocitor şi nu exista decît „o singură cale spre adevărata mîntuire"; de aceea, existau „un singur legămînt şi o singură Biserică a tuturor sfinţilor înainte şi după Hristos", atît în Vechiul, cît şi în Noul

Testament. Scriptura, care era în întregime legată de „acest unic ţel", era „o singură Carte a Legămîntului, înainte şi după naşterea lui Hristos, Domnul nostru". Astfel, legămîntul era „unul în esenţă, dar îndoit ca manifestare". Avraam, ca părinte al credincioşilor, nu credea doar într-o singură afirmaţie a lui Dumnezeu adresată lui, ci în „întregul legămînt al mîntuirii şi har al înfierii". Acest legămînt al mîntuirii începuse odată cu Adam, continuase cu Noe, îi fusese revelat lui Avraam şi fusese pus în formă scrisă prin Moise, prin care a fost „reînnoit" şi „dezvoltat mai cuprinzător". „Legea" pe care o scrisese Moise conţinea legămîntul harului. Cînd apostolul Pavel pusese legea lui Moise în antiteză cu evanghelia, el accentua numai funcţia distinctivă a legii, poruncile şi interdicţiile, nu legămîntul harului care era inclus în ea. Acest legămînt al lui Dumnezeu, încheiat cu poporul lui Israel prin Moise, era „din neam în neam" cît vor străluci soarele şi luna; „de aceea abolirea legămîntului ar fi mai nefirească decît distrugerea întregii lumi". Era absurd chiar şi numai să se sugereze faptul că necredinţa omului putea să desfacă vreodată veşnicul legămînt dintre Dumnezeu şi Israel. Legămîntul dovedea că mîntuirea venea numai prin har. În acelaşi timp, legămîntul cu Israel era dovada principală a faptului că atunci cînd Dumnezeu a încheiat un legămînt nu a conferit odată cu el, în mod nemijlocit, „Duhul reînnoirii care să-i ajute să meargă cu acest legămînt pînă la capăt". De aceea trebuia să existe de asemenea „noul legămînt" care fusese proorocit de Ieremia. Hristos fusese „împlinirea" legămîntului, căci în El se manifestase „în chipul desăvîrşit şi cel mai pur şi limpede cu putinţă". „Noul legămînt" se deosebea de vechiul legămînt în multe privinţe, mai ales în „amplitudinea" lui, fiindcă „în noul [legămînt] Biserica este răspîndită în rîndul tuturor neamurilor" lumii.

Dat fiind că rezuma „întregul conţinut al evlaviei" practicate de „sfinţii din toate epocile" de-a lungul timpului, „legămîntul" a devenit o categorie istorică pentru descrierea voii lui Dumnezeu faţă de lume „în timp", complementar (şi uneori în contradicţie) cu „predestinarea veşnică" prin voinţa lui Dumnezeu exprimată în decretele sale. Relatările prezentate în Scriptură erau „paradigme vii ale legămîntului". În cele din urmă, „decretele" şi „legămîntul" aveau să formeze capitole separate ale doctrinei creştine, precum în *Confesiunea de la Westminster* din 1647. După ce declara că „Dumnezeu a hotărît din veşnicie

Blngr. *Dec.* 3.8 (1552:136r)
Blngr. *Test.* (1534:17v)
Blngr. *Sum.* 1.2 (1556:4v)
Urs. *Expl. Cat.* 18.2.3 (Reuter 1:99)
Rom. 4,16
Calv. *Rom.* 4:3 (Parker 81)
Blngr. *Sum.* 2.8 (1556:31r)
Blngr. *Test.* (1534:29v-30r)
Calv. *Rom.* 8:15; 9:4 (Parker 169; 196-197)
Calv. *Rom.* 8:15 (Parker 169)
Ps. 71,5
Calv. *Rom.* 9:3 (Parker 194)
Calv. *Rom.* 11:1 (Parker 240)
Blngr. *Test.* (1564:6v-7r)
Calv. *Inst.* (1559) 3.21.7 (Barth-Niesel 4:378)
Ier. 31,33
Blngr. *Sum.* 2.8 (1556:31r)
Blngr. *Dec.* 2.6 (1552:121r)
Urs. *Expl. Cat.* 18.2.4 (Reuter 1:101); Blngr. *Test.* (1534:35r-35v)
Blngr. *Test.* (1534:16r)
Blngr. *Dec.* 3.6 (1552:121v)
Blngr. *Test.* (1534:38r)
Blngr. *Test.* (1534:20v)

...ceea ce urmează să se întîmple", aşa încît „prin decretul lui Dumnezeu... unii oameni şi îngeri sînt predestinaţi la viaţă veşnică, în vreme ce alţii la moarte veşnică", confesiunea vorbea în continuare despre „o bunăvoinţă voluntară din partea lui Dumnezeu, pe care se bucura să o arate prin legămînt", mai întîi un „legămînt al faptelor" în creaţie şi apoi „legămîntul harului" după căderea în păcat. În această configuraţie, ideea originală a reformaţilor în legătură cu legămîntul evoluase deja înspre o „teologie federală" pe deplin cristalizată. Însă legămîntul funcţionase în cadrul teologiei reformate încă de la început ca o contrapondere a predestinării, cuprinzînd atît chemarea specială a lui Dumnezeu, cît şi chemarea universală a lui Dumnezeu, atît particularitatea legămîntului cu poporul lui Israel, ca un prim exemplu de alegere numai prin har, cît şi universalitatea unei voinţe a lui Dumnezeu care era „răspîndită în rîndul tuturor neamurilor". El avea avantajul suplimentar de a fi o relaţie între Dumnezeu şi „neam" – mai întîi poporul lui Israel, dar apoi şi neamurile, „nu ca indivizi", ci în calitate de „comunitate dintre neamuri". Raportat la concepţia originală a reformaţilor în ceea ce priveşte aplicarea legii lui Dumnezeu, aşa cum era ea proclamată de Biserică, nu doar în cazul indivizilor, ci şi al societăţii, motivul legămîntului a depăşit cu mult hotarele înguste ale doctrinei Bisericii, în care avea un loc subordonat, deşi important, ajungînd în sfera istoriei sociale şi politice, în care avea să devină un punct de pornire pentru anunţarea cuvîntului şi voii lui Dumnezeu în lume şi pentru îndemnul de a se supune cuvîntului şi a voii lui Dumnezeu adresat nu doar Bisericii, ci şi statului.

West. Conf. 3 (Müller 549-550)

West. Conf. 7 (Müller 558)

Calv. *Inst.* (1539) 8 (*CR* 29:882)

Calv. *Rom.* 9:11 (Parker 201-202)
Urs. *Expl. Cat.* 18.2.4 (Reuter 1:101)

Calv. *Rom.* 11:16 (Parker 250)
Calv. *Rom.* 11:21 (Parker 252)

5 Definiția specificului romano-catolic

Vezi *supra*, pp.114-155

Vezi vol. 2, pp. 305-340

Han. *Conc.* 12 (*CT* 12:98-99) Clicht. *Oec.* pr. (1526:2v); Naus. *Misc.* 5.3 (*CT* 12:398); Tap. *Orat.* 4.2 (Mylius 2:343)

1Cor. 11,19 (Vulg.); FA 20,29; 2Tes. 2,11

Vezi vol. 3, pp. 43-44

Fish. *Confut.* 29 (1523:462)

Reforma protestantă din secolul al XVI-lea a avut o contribuție decisivă la dezvoltarea doctrinei catolicității Bisericii, care fusese sursă de dispută în secolul anterior. Așa cum „definiția specificului oriental" în doctrină fusese evocată de controversele cu Biserica latină și cu protestantismul, datorită Reformei în Occident doctrina catolicității și catolicitatea doctrinei au ajuns să fie definite și delimitate de un specific care nu fusese considerat necesar pînă atunci. Văzînd Reforma trecînd de la o deviație heterodoxă la alta, adversarii ei au putut „să întrevadă împlinirea completă a previziunilor lui Pavel, cel de Dumnezeu inspirat", în legătură cu apariția „eresurilor"; astfel, ei au urmat exemplul predecesorilor lor patristici și scolastici și au acceptat sau chiar au întîmpinat cu căldură ocazia pe care o ofereau aceste „eresuri" de a clarifica ortodoxia. În procesul definirii specificului catolic, puncte de doctrină care putuseră pînă atunci să coexiste ca părți ale unei tradiții catolice cuprinzătoare (sau nediferențiate), au devenit acum teze ale unor sisteme care se opuneau unul altuia și se excludeau reciproc, dintre care numai unul și-a luat pînă la urmă numele de „catolic".

Ab. Chrys. *apud* CTrid. *Act.* 16.v1547 (*CT* 6-II:90); Arch. *apud* CTrid. *Act.* 25v. 1547 (*CT* 6-1:158)

Vezi *supra*, p. 128

Vezi *supra*, pp. 183-184

Paradoxul „specificului catolic" s-a regăsit în folosirea numelui „romano-catolic", chiar dacă acesta a rămas problematic. Îl folosim aici, uneori puțin anacronic, așa cum am folosit și denumirea de „evanghelic" sau „reformat" în capitolele anterioare, și îl folosim cu literă mare[1], ca și pe celelalte două; toți susțineau că sînt „catolici" și „evangheliști" și (în cele din urmă) „reformați", dar fiecare dintre aceste denumiri a devenit o etichetă confesională. Numele „romano-catolic" a unit universalitatea Bisericii „în lumea întreagă", care fusese mult timp conținutul

1. Scrierea cu literă majusculă este o particularitate ortografică a limbii engleze. Urmînd specificul limbii române, vom reda aceste cuvinte în continuare cu literă mică (n. trad.).

cuvîntului „catolic”, cu specificitatea „unui singur Scaun”; de aceea, „putem spune că... atunci cînd vorbim despre «Biserica romană», ar trebui să se înţeleagă «Biserica catolică»”, de vreme ce numai aici „sînt prezenţi cei numiţi pe drept «catolici» şi «ai Bisericii»”. Numai în „Biserica catolică obişnuită, cunoscută” sînt la îndemînă „adevărul doctrinei şi sfinţenia harului”. Adaptînd clasificarea lui Ioan Damaschin unei situaţii în schimbare, unul dintre primii opozanţi ai lui Luther a enumerat cinci grupuri care îşi revendică numele de creştin: „grecii, ruşii, boemii, arabii şi congregaţia condusă de Petru şi urmaşul său”, dar numai „sub conducerea lui Petru şi a succesorului său dispare distincţia dintre boem, grec, latin sau de altă limbă” şi, de aceea, aici există catolicitatea autentică ce a adus cu sine darul supranatural al lui Dumnezeu.

Deşi mai existaseră şi înainte erezii şi schisme, curînd a devenit clar că Reforma protestantă reprezintă o ameninţare, în multe aspecte, fără precedent; la fel era şi gama foarte largă de doctrine puse în discuţie. Motorul principal în acest caz era „ereziarhul” Luther. Deşi la început spusese unele lucruri de bun-simţ, „a alunecat constant”, devenind „primul care a rupt legătura de pace şi unitate” de care se bucurase Biserica Germaniei în interiorul ei şi în relaţia cu restul creştinătăţii. Deşi se recunoştea că pluralismul doctrinar moştenit din Evul Mediu tîrziu conducea la sectarism, chiar fără a fi implicată vreo consecinţă a Reformei, „totul depinde de un singur om, adică de autorul schismei”: problema devenise Luther însuşi, „Martin ereticul, Martin schismaticul, Martin prinţul mîndriei şi îndrăznelii fără seamăn”; şi astfel a rămas chiar şi după moarte. Întrucît ieşise în evidenţă şi continuase să primească dovezi de loialitate din partea multor conducători protestanţi, răspunsurile la atacurile sale şi contraatacurile îndreptate împotriva lui au dominat literatura polemică. Mai apoi, a fost rîndul altora să fie atacaţi, dar chiar şi atunci se făceau referiri la Luther, ca în cazul lui Cochlaeus, care recunoştea că apărase „adesea învăţătura Bisericii... contra altor eretici”, sau cînd Eck l-a lăudat pentru apărarea icoanelor împotriva radicalilor, după ce înainte îl pusese în aceeaşi categorie cu iconoclaştii protestanţi.

Un motiv al diferenţei dintre Reforma secolului al XVI-lea şi mişcările reformatoare din Evul Mediu a fost accentul pus de reformatorii protestanţi pe doctrină şi, de aici, atenţia apologeţilor Bisericii faţă de ceea ce unul dintre ei

Vezi vol. 1, p. 341; vol. 3, pp. 44-45
Aug. Alf. *Witt. Abg.* (*CCath* 11:29-30)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 2.6. (*CCath* 27:127)
Ambr. Cath. *Consid.* 1 (1547:7v)
Mor. *Tyn* (Sylvester 8:1028)
Vezi vol. 2, p. 256
Aug. Alf. *Babst. stl.* (1520:A2v)
Aug. Alf. *Babst. stl.* (1520:B1r)
Aug. Alf. *Babst. stl.* (1520:B4v)
Han, *Conc.* 7:5 (*CT* 12:93, 91); Camp. *Depr. stat. eccl.* pr. (*CT* 12:6)
Fabr. *Praep.* 4 (*CT* 4:10)
Diet. *Phim.* 2 (1532:D3r)
Henr. VIII *Coerc Luth.* (1523:A2r)
Coch. *Aeq. dis.* (*CCath* 17:6-7); Aleand. *Conv. conc.* (*CT* 12:120)
Schatz. *Scrut.* 1 (*CCath* 5:23)
Wic. *Ret. Luth.* (1538:A2r)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* pr. (*CCath* 27:10); Ambr. Cath. *Excus. disp.* 3 (1521:17r)
Ambr. Cath. *Consid.* 1 (1547:6r-6v); Mrtr. *apud* CTrid. *Act.* 3.iii.1547 (*CT* 5:1004); Tap. *Orat.* 1.9-10 (Mylius 2:329-330)
Vezi *supra*, pp. 224-225
Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:20)
Ec. *Enchir.* 16 (*CCath* 34:194-195)
Ec. *Imag.* pr.; 14 (1522:A2r; C2v)

Coch. *Aeq. dis.* (*CCath* 17:23)

Bonuc. *apud CTrid. Act.* 22. i.1547 (*CT* 4:572)

Coch. *Aeq. dis.* (*CCath* 17:18)

Lain. *Disp. Trid.* 1.3.14 (Grisar 1:20)

Fish. *Sac.* ep. ded. (*CCath* 9:5); Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:98)

numea „reformarea doctrinei", prin care, se grăbea să explice, nu a vrut să spună „că papa ar trebui să uite vechile doctrine şi să înveţe şi să aprobe noul vostru tip de doctrină". După cum s-a arătat în una dintre primele sesiuni ale Conciliului de la Trident, preocuparea fundamentală a reformatorilor protestanţi era „învăţătura greşită" a Bisericii, din care a rezultat „comportamentul greşit". Răspunsul la această preocupare includea explicaţia potrivit căreia tocmai „de dragul doctrinei" continuau reformele, cum ar fi aceea care stabilea că episcopii trebuie să fie rezidenţi în dieceze, dar şi refuzul de a permite izolarea unei anumite doctrine de corpusul învăţăturii Bisericii; căci, deşi existau niveluri diferite de importanţă ale doctrinelor, „nu este admisibil să negi un articol şi să le afirmi pe celelalte, ci e mai de trebuinţă să afirmi fiecare doctrină în parte sau cel puţin să nu te desparţi complet de vreuna dintre ele". Desigur discuţia s-a axat mult pe o doctrină individuală sau pe alta şi, în multe cazuri, vom insista pe tratatele care au fost dedicate unei singure doctrine, faţă de cele care au tratat punct cu punct toate doctrinele principale. Vom analiza aceste doctrine în ordinea cronologică în care au fost puse pe agenda dezbaterilor de pînă la 1530, în principal la iniţiativa lui Luther, dar vom analiza aceste dezbateri dincolo de forma pe care au luat-o iniţial.

Apărătorii credinţei

Henr. VIII. *Coerc. Luth.* (1523: titlul p.); Fish. *Confut.* pr. (1523:9)

Pg. *Mosc.* (1543:11r); Guidic. *Ecl. emend.* 3 (*CT* 12:241); Snsd. *Serm.* 3.5 (*PS* 41:57)

Herb. *Enchir.* 1 (*CCath* 12:16)

Coch. *Aeq. dis.* (*CCath* 17:11)

Cel mai eminent apologet care a scris contra Reformei a fost desigur Desiderius Erasmus, cel mai mare învăţat al vremii. Însă cel mai remarcabil a fost, aproape la fel de sigur, regele Henric al VIII-lea al Angliei, care în 1521 a scris *Apărarea celor şapte Sfinte Taine* împotriva lucrării lui Luther *Captivitatea babilonică*. Pentru acest tratat, papa Leon al X-lea i-a conferit în octombrie 1521 titlul de „apărător al credinţei", lucru pe care avea să i-l amintească în 1523 lui Luther regele însuşi şi John Fisher, apărătorul acestuia, şi pe care l-au evocat mereu, cu ironie ori cu respect, diverşi observatori, la mult timp după ce Anglia s-a despărţit de Roma. Cu sau fără acest titlu, apărarea credinţei a fost o misiune pe care mulţi şi-au asumat-o, pentru că era „corect şi normal să se înceapă cu credinţa".

Pentru a fi consecventă cu sarcina sa, apărarea credinţei trebuie să implice refuzul de a apăra o cauză pierdută,

Sad. *Orat.* (*CT* 12:1098-1110)
Clicht. *Improb. Luth.* 7 (1533:34r); Clicht. *Hom.* 46; 45 (1535:396-408; 395-396)
Aleand. *Conv. conc.* 1 (*CT* 12:121); Naus. *Misc.* 2 (*CT* 12:372)
Camp. *Depr. stat. eccl.* 1 (*CT* 12:7)
Clicht. *Ven. sanct.* 1.7 (1523:16v); Clicht. *Annun.* 9 (1519:29r)
Caj. *Ref. eccl.* 3 (*CT* 12:35-36); Ambr. Cath. *Sac.* (1537:17); Ambr. Cath. *Consid.* 4 (1547:104v-106r)

Lat. *Resp. Buc.* (*CCath* 8:11); Lat. *Def. Buc.* (*CCath* 8:32)
Coch. *Aeq. dis.* (*CCath* 17:27); Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:71)

pentru că necazurile care se abătuseră asupra Bisericii erau binemeritate. „Recunosc cinstit", scria umanistul şi polemistul flamand Josse Clichtove, „că s-au făcut mulţi paşi greşiţi" în domenii ale vieţii Bisericii ca postul, pocăinţa, celibatul şi monahismul; şi era datoria conducătorilor Bisericii să elimine astfel de abuzuri. Existau „superstiţii", „ambiţii nemăsurate printre călugări", „credulitate" excesivă în ce priveşte cultul sfinţilor, „ignoranţă crasă" în privinţa Scripturii şi o nevoie de instruire a poporului (de către un cler care să fie la rîndul său mai bine pregătit). „Acuzînd cu curaj" astfel de abuzuri, Reforma făcuse un serviciu util, dar pretenţia ei de a se institui „o doctrină pură şi moravuri necorupte" nu putea fi o justificare pentru „înlăturarea întregii autorităţi a tuturor epocilor istorice". Eliminarea unui abuz nu implică desfiinţarea „substanţei problemei" care fusese ţinta abuzului respectiv.

Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:71)

Coch. *Obsc. vir.* 3 (*CCath* 15:11-13), Latom. *Conf. secr.* (1525:E7v)
Caj. *Opusc. aur.* 3 (1511:F3r-F5v); Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:75)
Clicht. *Improb. Luth.* 13 (1533:55v); Herb. *Enchir.* 35 (*CCath* 12:120-122); Ambr. Cath. *Comm.* 1Cor. 7,26 (1566:167)
Luth. *1Cor.* 7 (*WA* 12:92-142); Zw. *Supplic. Hug.* (*CR* 88:204-205); Bgn. *Conjug. episc.* (1525:A5v); Buc *Regn. Chr.* 2.46 (Strassbourg 15:231-234); Hub. *Rech.* 18 (*QFRG* 29:479-480)
Zw. *Apol. Arch.* 63 (*CR* 88:320)
Clicht. *Improb. Luth.* 8 (1533:35r)
Caj. *Utraq.* 1 (Lyon 3:293); Lat. *Def. Buc.* 2 (*CCath* 8:52-53)
Sal. *apud* CTrid. *Act.* 9.iii. 1547 (*CT* 5:1013); Pgn. *apud* CTrid. *Act.* 30.ix.1551 (*CT* 7-I:175)
Schatz. *Scrut.* 8 (*CCath* 5:107-108); Lat. *Def. Buc.* 2 (*CCath* 8-38)
Ec. *Ev.* 1 Adv.2 (1530-I:3r)
Lat. *Resp. Buc.* (*CCath* 8:6); Lat. *Def. Buc.* 2 (*CCath* 8:47-50)
Henr. VIII. *Assert.* (1521:A4v); Ec. *Enchir.* 29 (*CCath* 34:299); Lat. *Def. Buc.* 2 (*CCath* 8:52-53)

În ciuda distincţiei dintre doctrină şi practică, care este fundamentul acestor dezbateri legate de abuzuri, existau anumite practici atît de inseparabile de implicaţiile lor doctrinare, încît o schimbare a practicii, deşi permisă din punct de vedere dogmatic, ar echivala cu o concesie doctrinară. Celibatul clerical era una dintre ele, împărtăşirea sub o singură specie, alta. În ciuda diferenţelor dintre Răsărit şi Apus legate de celibat şi a diferenţelor de netăgăduit dintre disciplina monastică din Biserica veche şi cea modernă, rămînea valabil ce a spus apostolul Pavel în 1 Corinteni 7 despre supremaţia fecioriei, cu toate eforturile reformatorilor de a se sustrage spuselor apostolului. În schimb, pasajele din 1 Corinteni 10-11 erau argumente imbatabile în apărarea împărtăşirii sub ambele specii, care nu doar „păreau" că o aprobă, ci erau dovezi „ferme" în favoarea ei. A devenit astfel necesar să se susţină că aceste pasaje „se referă numai la practica Bisericii din acel timp", şi nu la practica Bisericii din Ierusalim sau din vremurile noastre, iar consensul creştinătăţii apusene faţă de practica actuală demonstrează continuitatea acesteia cu Biserica primară, că a existat un „timp binecuvîntat" în istoria bisericească, dar „nedesăvîşit" înainte ca „Părinţii să înveţe, ca toţi să înţeleagă, că amîndouă speciile li se cuvin preoţilor, iar poporul se poate mulţumi numai cu pîinea". În conformitate cu logica argumentelor protestante, devenea clar că o negare a legitimităţii împărtăşirii sub o singură specie ar conduce la o negare a prezenţei reale înseşi.

Argumentele protestante aduceau acuzaţii credinţei catolice, dar şi alternative eretice la aceasta, care cereau răspuns şi apărare; pînă la sfîrşitul disputelor, toate articolele de credinţă au fost aspru criticate. Totul a început cu *Cele nouăzeci şi cinci de teze* ale lui Luther, care păreau făcute pentru a-i lua papei puterea, iar credincioşilor mîngîierea. Pentru a face faţă acestui atac a fost necesar să fie apărată doctrina purgatoriului, cea a „tezaurului meritelor" şi practica rugăciunii pentru cei morţi; acestea erau compatibile, ca părţi ale sistemului penitenţial, pe care romano-catolicii aveau datoria să-l accepte. Opunîndu-se primeia dintre teze, care spunea că porunca „Faceţi penitenţă" era greşit tradusă şi nu se referea la Taina pocăinţei, ci la pocăinţa pe durata întregii vieţi, apărătorii credinţei au susţinut că porunca e bine tradusă şi bine aplicată. Deşi au fost de acord că sistemul [pocăinţei] era expus corupţiei şi fusese inventat pentru a compensa declinul evlaviei creştine, oponenţii Reformei afirmau că tocmai de acest din urmă motiv indulgenţele erau mai necesare ca oricînd.

Henr. VIII. *Assert.* (1521:D2v)
Caj. *Resp. Luth.* 4 (Lyon 1:127); Ambr. Cath. *Excus. disp.* 4 (1521:81v); Fish. *Confut.* 17 (1523:306)
Clicht. *Improb. Luth.* 14 (1553:58r-63r)
Mt. 4,17 (Vulg.)
Vezi *supra*, p. 136
Luth. *Disp. indulg.* 1 (*WA* 1:233)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 4.3 (*CCath* 27:261-263); Fish. *Confut.* 21 (1423:329)
Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:70)
Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:26-27)

Se poate admite că avusese loc o dezvoltare istorică a sistemului penitenţial, dar nu în conţinutul lui esenţial, care era „neschimbabil", cu toate că „maniera şi vremea" căinţei, mărturisirii şi satisfacţiei erau stabilite prin decrete şi dispense ale Bisericii. Sistemul era în vigoare de mai bine de o mie de ani şi nu trebuia abandonat acum, doar datorită abuzurilor produse pe parcursul aplicării lui. Opoziţia lui Luther faţă de spovedania auriculară obligatorie pe motiv că, potrivit psalmului, păcătoşii „nu-şi pot vedea păcatele" era o înţelegere greşită a versetului biblic şi a Tainei spovedaniei. Insistenţa sa pe „convertire" ca parte a pocăinţei adevărate „nu a fost inventată de luterani, ci a existat" mereu. Acuzaţia unanimă a reformatorilor că „satisfacţia" penitenţială pentru răul cauzat de păcat diminuează „satisfacţia" adevărată a crucii (deşi metafora satisfacţiei oferite de Hristos era derivată, cel puţin în parte, din satisfacţia disciplinară a Bisericii) era complet lipsită de temei. Pe baza folosirii frecvente de către Ciprian a unor expresii ca „satisfacţie îndreptăţită" care defineau actul reparatoriu săvîrşit de păcătosul ce se pocăieşte, Georg Witzel, care se întorsese de la luteranism la romano-catolicism după publicarea *Confesiunii de la Augsburg*, a recunoscut că „acest cuvînt e foarte controversat", dar l-a întrebat pe Luther: „Oare nu credea Ciprian în satisfacţia lui Hristos? Al cui episcop şi martir a fost el atunci?".

Caj. *Indulg.* 1 (Lyon 1:90)
Pg. *Cont.* 9 (1541-I:189v)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 4.3 (*CCath* 27:262)
Wic. *Pus.* (1534:C4v:D1r); Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:89)
Luth. *Serm. poen.* (*WA* 1:322)
Ps. 19,2
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 4.8 (*CCath* 27:281); Ambr. Cath. *Excus. disp.* 4 (1521:76r-77r); Latom. *Conf. secr.* (1525:B7v)
Wic. *Pus.* (1534:A3v)
Vezi *supra*, p. 190
Vezi vol. 3, pp. 157-171
Cipr. *Ep.* 43.5 (*CSEL* 3:594); Cipr. *Laps.* 14; 34 (*CSEL* 3:247; 262)
Wic. *Pus.* (1534:E2v)
Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:90); Grop. *Cap. inst.* (1549:E2r-E2v)

Pg. *Cont.* 9 (1541-I:201v-202r)

Ciprian descrisese „detaliat" teoria protestantă a satisfacţiei şi o combătuse în fiecare amănunt al ei.

Caj. *Indulg.* 5 (Lyon 1:103-105)
Mor. *Luth.* 1.15 (Sylvester 5:256)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 4.12 (*CCath* 27:299-303); Ambr. Cath. *Excus. disp.* 4 (1521:92v; 102r)
Fish. *Confut.* int. 4;37 (1523:20; 617-635); Castr. *Haer.* 12; 8 (1571:888; 578)

Cea mai mare ameninţare doctrinară pe care o reprezenta atacul Reformei la adresa indulgenţelor era probabil aceea că în cele din urmă compromitea ideea de purgatoriu. Luther „o isprăvise" nu numai cu indulgenţele, ci şi cu purgatoriul însuşi, a spus Thomas More. Opozanţi ca More au recunoscut acest lucru mai clar decît Luther, în special contradicţia dintre acceptarea în continuare a purgatoriului şi doctrina sa despre autoritatea supremă a Scripturii. Cînd, în cele din urmă, a respins purgatoriul, au putut să-i amintească de declaraţiile solemne anterioare de aderenţă sinceră la această doctrină şi să-i sugereze să se întoarcă la ortodoxia romano-catolică. Erau însă obligaţi să recunoască faptul că pînă şi cei care „acceptă tradiţia bisericească legată de pedepsele din purgatoriu" se aflau într-o poziţie delicată cînd trebuia să ofere „o definiţie sau măcar o descriere" a acestuia. Probabil cele mai serioase formulări în legătură cu purgatoriul încă erau cele cuprinse în *Cetatea lui Dumnezeu* şi *Enchiridionul* lui Augustin.

Wic. *Purg.* (1545:A2r)
Wic. *Purg.* (1545:B8r; C4v)
Vezi vol. 1, pp. 342-343
Wic. *Purg.* (1545:B8r; C4v)

Nu puteau fi acceptate nici atacurile diferiţilor protestanţi la adresa unor scolastici, nici efortul protestanţilor de a găsi sprijin în scrierile lui Augustin. Era de înţeles, în acest sens, faptul că Ambrosius Catharinus, ca dominican, s-a raliat cauzei tomiste, avînd însă un respect profund şi pentru franciscanul Bonaventura, mai ales pentru *Călătoria minţii către Dumnezeu*. Mai aproape de problema Reformei era presupunerea că ea continua lucrarea conducătorilor ortodocşi ai mişcărilor reformatoare din interiorul Bisericii romano-catolice a secolului al XV-lea, nu numai a lui Jan Hus, ereticul condamnat, ci şi a lui Gerson, respectatul cardinal. Opozanţii lui Luther au folosit împotriva lui chiar citatele pe care acesta le dădea din Gerson şi-l citau pe acesta din urmă ca apărător al credinţei contra ereziilor vremii şi ca autoritate ortodoxă în chestiuni ca doctrina icoanelor, doctrina mariană şi teologia mistică a lui Dionisie Areopagitul. Luther nu avea, de aceea, nici un drept să-l invoce pe Gerson, al cărui „protest" nu fusese eretic, aşa cum devenea cel al „protestanţilor". Atît mentorul lui Gerson, Pierre D'Ailly, cît şi Nicolaus Cusanus fuseseră, la rîndul lor, reformatori romano-catolici, nu schismatici protestanţi. Eforturile de a-l invoca pe Augustin ca iniţiator al căii „împărăteşti", de mijloc, a poziţiei catolice, „care nu a păşit nici în dreapta,

Henr. VIII. *Assert.* (1521:C3v-C4r)
Latom. *Ling.* 2 (1517:26-27)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 1.7 (*CCath* 27:45-46; 49-50); Ambr. Cath. *Consid.*1 (1547:18r)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 1.8 (*CCath* 27:71)
Luth. *Dtsch. Kat.* 4.50 (*Bek.* 701); Luth. *Schmal. Art.* pr. (*Bek.* 410)
Wic. *Luth. art.* (CCath. 18:66)
Clicht. *Oec.* 1.1 (1526:6v)
Ec. *Imag.* 18 (1522:D1v); Clicht. *Annun.* 5 (1519:19r); Ec. *Dion. Ar.* pr. 1 (1590:8r)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 1.8; 1.1 (*CCath* 27:56, 70;13)
Ec. *Ps. 20.* pr.; 7 (*CCath* 13:8; 48); Ec. *Ev.* 5 Lent. 4 (1530-I:125v)

Clicht. *Eluc. eccl.* 1 (1517:68v)

nici în stînga", s-au concretizat în expunerea punctelor de vedere ale acestuia în probleme controversate cum ar fi

Vezi *infra*, pp. 301-303

doctrina harului şi relaţia dintre Biserică şi Scriptură. Era de aceea necesară o opoziţie faţă de încercarea pro-

Clicht. *Obsc. vir.* 7 (*CCath* 15:30)

testanţilor de a arăta că el era mai mult un model al „devierii lor decît al [credinţei] catolice". Ca augustinian, s-ar fi cuvenit ca Luther să se ridice la înălţimea maestrului

Wic. *Aug.* (1539:A3v) Henr. VIII. *Assert.* (1521:A4v)

său. În schimb, el „cita din Augustin, schilodindu-i cuvintele". Căci „Augustin, de departe cel mai important dintre

Ec. *Rit.* 22 (1519:B2r)

teologii din vechime..., care, după cum susţin în deplin consens toţi catolicii, străluceşte între luminile Bisericii

Lat. *Def. Buc.* 4 (*CCath* 8:98); Wic. *Hag.* (1541:195r-196r)

precum cea mai luminoasă stea de atîtea secole, condamnă poziţia voastră şi o susţine pe a mea".

Identificarea protestantă a lui Augustin ca principalul precursor al doctrinelor specifice Reformei a fost vizibilă în primul comentariu la Noul Testament pe care Luther l-a publicat (deşi nu era primul comentariu pe care îl făcea), *Prelegeri despre Epistola către Galateni*, apărută în 1519, în care a luat scrierea lui Augustin *Natură şi har* ca mărturie a concepţiei sale fundamentale potrivit căreia, în uzanţa Scripturii, „«cei drepţi» nu sînt cu totul desăvîrşiţi în ei înşişi, ci Dumnezeu îi numără printre drepţi

Luth. *Gal.* (1519) 2:17 (*WA* 2:495)

şi-i iartă datorită credinţei lor în Fiul Său Iisus Hristos". În alte situaţii, era mai puţin încrezător în faptul că e în

Vezi *supra*, pp. 173-175

consens cu Augustin. Opozanţii săi considerau că este tipic lui Augustin să sublinieze doctrina paulină a supremaţiei dragostei faţă de credinţă, ca una care era „cea mai

1Cor. 13,13 Fish. *Confut.* 1 (1523:63)

mare" în triada credinţă, nădejde şi dragoste. Augustin citase cuvintele lui Pavel, împreună cu multe altele care preamăreau dragostea, ca punct central al uneia dintre

Aug. *Grat.*17.33-36 (*PL* 44:901-903)

cele mai importante scrieri ale sale contra pelagienilor (chiar partea din întreaga sa creaţie care părea cea mai favorabilă cauzei protestante). E posibil ca spusele lui Pavel: „Dragostea lui Dumnezeu s-a vărsat în sufletele

Rom. 5,5

noastre prin Duhul Sfînt" să fi fost pasajul favorit din Scriptură al lui Augustin, citat de multe ori în tratatele sale contra pelagienilor.

De aceea, era necesar ca, în numele adevăratului Augustin, să li se spună reformatorilor că „nu veţi găsi

Herb. *Enchir.* 2 (*CCath* 12:21)

niciodată spus despre credinţă că este «legătura desă-

Col. 3,1 (Vulg.)

vîrşirii»", aşa cum s-a spus despre dragoste. Dragostea

Pg. *Cont.* 2 (1541-I:70r) Ec. *Ev.* 9 Pent. 3 (1530-II:138r)

„nu permite ca altceva să fie pus mai presus de ea", nici măcar credinţa. Era caracteristic acestor „creştini de modă nouă" să vorbească despre „numai credinţa" şi, făcînd aceasta, să ignore varietatea de sensuri pe care cuvîntul

„credință" îl are în Scriptură, el nereferindu-se numai la „încredere". Luther a mers pînă acolo încît a inserat cuvîntul „numai" în traducerea sa la Romani 3,28, textul devenind: „Căci numai prin credință se va îndrepta omul fără faptele Legii". În timp ce el apăra acest adaos spunînd că „exprimă sensul textului" și este mai explicit pentru limba germană, criticii săi l-au atacat pentru „schilodirea și falsificarea" nu numai a textului biblic, ci și a doctrinei biblice. Uneori ei considerau că formula sa „numai prin credință" implică excluderea sfintelor taine (sau chiar a lui Hristos însuși) din procesul mîntuirii, dar problema reală era identificată de obicei, pe bună dreptate, în raportul dintre credință și faptele bune. Pornind de la pretenția afirmată constant de către reformatori că ei sînt, spre deosebire de teologii scolastici, cu adevărat „paulini", criticii lor au contracarat acest pretins paulinism cu argumentul că, „prin preaslăvirea repetată a credinței, Pavel nu a intenționat să-i dea o importanță de parcă întreaga mîntuire ar consta numai în ea".

Wic. *Cred.* (1535)
Fish. *Confut.* 10 (1523:220); Pg. *Cont.* 2 (1541-I:49v); Grop. *Enchir.* 2 (1547:136r)
Luth. *DB* (1522) Rom. 3:28 (WA *DB* 7:38)
Luth. *Dol.* (WA 30-II:636-637)
Ec. *Enchir.* 5 (*CCath* 34:97-98); Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:10)
Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:8-9)
Herb. *Enchir.* 4 (*CCath* 12:27-31)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 1.1 (*CCath* 27:12)
Schatz. *Scrut.* 2 (*CChat.* 5:38)

Prin doctrina îndreptățirii numai prin credință, Reforma protestantă a pus în discuție, după cum aveau să demonstreze dezbaterile Conciliului de la Trident, în teologia medievală tîrzie, unele aspecte ale îndreptățirii, rămase nerezolvate. În mare parte, în teologia medievală, începînd de la Augustin, doctrina îndreptățirii nu a fost un element-cheie în prezentarea modului și conținutului mîntuirii. Datorită folosirii verbului „a îndrepta" în Noul Testament, oricine dorea să explice epistolele pauline sau alte pasaje noutestamentare era obligat să o abordeze. Dar, la fel cum iubirea ocupa un loc mai important în sistemul lui Augustin decît credința, nici îndreptățirea prin credință nu a devenit o doctrină în sine; și, chiar și atunci cînd acest lucru s-a întîmplat, „credința" era concepută ca „lucrătoare prin iubire" (*fides charitate formata*). S-a observat că „Biel are o doctrină a îndreptățirii remarcabilă", în care, „văzută din diferite puncte de vedere", îndreptățirea putea fi descrisă ca fiind ori numai prin har, ori numai prin fapte, fără a exista vreo contradicție între acestea. Atunci cînd au scris împotriva reformatorilor, „cei care susțin punctul de vedere catolic" au făcut uneori dovada unor remarcabile concepții despre îndreptățire.

Caj. *Ev.* Luke 18:14 (1530:125r)
Wic. *Hom. orth.* Quinq. Ep. (1546:138v:139r)
Gal. 5,6
Oberman (1963) 176
Diet. *Phim.* 7 (1532:X4r)
Diet. *Cap.* 4 (1534:254-263)

Una dintre cele mai semnificative astfel de concepții a fost dezvoltată de Johann Gropper. În capitolul din *Enchiridion* dedicat doctrinei penitenței a inserat o digresiune amplă în care a tratat doctrina îndreptățirii. Sintetizînd

Grop. *Enchir.* 2 (1547:132r-147v)

mesajul Noului Testament în două părţi, „promisiunea iertării gratuite a păcatelor" şi „reînnoirea interioară", s-a declarat împotriva ideii că prima ar putea fi cauzată de cea de-a doua sau că „dreptatea atribuită a lui Dumnezeu" ar trebui distinsă de „dreptatea unei conştiinţe sănătoase, care se obţine prin credinţă". Era periculos să foloseşti cuvîntul „îndreptăţire" numai pentru atribuirea dreptăţii, nu şi pentru reînnoire. Despre credinţă se spune că îndreptăţeşte „nu în sensul că este cauza îndreptăţirii, ci pentru că e singura prin care primim mila şi harul lui Dumnezeu care ne înnoiesc", motiv pentru care ar putea fi numită pe drept cuvînt „cauză formală".

Grop. *Enchir.* 2 (1547:137r)

Grop. *Enchir.* 2 (1547:133r)

Grop. *Enchir.* 2 (1547:141v)

Grop. *Enchir.* 2 (1547:137v-138r)

În scrierea sa *Antididagma* a elaborat aceste afirmaţii, ajungînd la un sens întreit al îndreptăţirii: primul – care implică iertarea păcatelor prin atribuirea dreptăţii lui Hristos, împăcarea cu Dumnezeu, reînnoirea Duhului Sfînt şi darul vieţii veşnice – era cel prin care „duşmanii lui Dumnezeu" au fost transformaţi în „prieteni ai lui Dumnezeu" şi „este fără îndoială înfăptuit numai de harul şi mila lui Dumnezeu, prin credinţă, care îşi însuşeşte aceste daruri"; al doilea, prin care cei ce primiseră aceste daruri le-au păstrat şi au crescut în ele, nu a fost „numai prin credinţă, ci şi prin fapte", după cum învaţă Iacov 2,24; al treilea „constă în faptul că obţinem iertare pentru păcatele noastre zilnice" pe parcursul întregii vieţi. Există o îndreptăţire prin botez şi alta prin penitenţă. După cum afirma în *Enchiridion*, „omul nu este îndreptăţit într-o asemenea manieră încît, fiind îndreptăţit ca într-o clipită, să nu mai aibă nevoie de nici un fel de îndreptăţire. Dimpotrivă, cel care a fost îndreptăţit prin har... din acel moment are nevoie mereu de îndreptăţire" pînă la moarte.

Grop. *Antididag.* 8 (1547:33r-35r)

Grop. *Buc.* (1545:11r)

Grop. *Enchir.* 2 (1547:143v-144r)

În mod similar, cardinalul Sadoleto, adresîndu-se congregaţiei reformate din Geneva, putea spune: „Obţinem această binecuvîntare a mîntuirii depline şi veşnice numai prin credinţa în Dumnezeu şi în Iisus Hristos"; imediat a completat însă că „numai prin credinţă" nu se referă la „o simplă credulitate şi încredere în Dumnezeu... care exclude iubirea". În *Epistola despre îndreptăţire* din 1541, cardinalul Contarini a încheiat spunînd că „aceia ce afirmă că sîntem îndreptaţi prin fapte au dreptate, dar adevăr grăiesc şi cei ce susţin că nu prin fapte, ci prin credinţă vine îndreptarea". Pentru că în uzul Scripturii există două „aspecte" ale îndreptăţirii şi o „îndoită dreptate", cea a omului şi cea atribuită de Hristos. Cînd se pune problema sprijinului şi a nădejdii, „trebuie să ne bazăm, ca pe ceva solid care ne

Sad. *Geneu.* (Barth-Niesel 1:446)

Cont. *Just.* (*CCath* 7:34)

Cont. *Just.* (*CCath* 7:29); Cont. *Confut.*1 (*CCath* 7:2)

va susţine sigur, pe dreptatea lui Hristos împărtăşită nouă, nu pe sfinţenia şi harul care ni se cuvin". Nu era însă mai puţin adevărat că „credinţa ce îndreptăţeşte este lucrătoare prin iubire", fără de care nu există îndreptăţire adevărată. Această aparentă contradicţie este pusă în evidenţă de efortul de a păstra în consens două pasaje pe care reformatorii cu greu le puteau armoniza, cuvintele din Romani 3,28, care spun că îndreptarea este prin credinţă fără fapte, şi afirmaţia lui Iacov (Iac. 2,24) că îndreptarea este prin fapte, nu doar prin credinţă. Dată fiind insistenţa reformatorilor asupra autorităţii unice a Scripturii, cuvintele lui Iacov[1] s-au potrivit aşa de bine, de parcă acesta „i-ar fi văzut pe Luther şi pe urmaşii acestuia cu propriii ochi".

Cont. *Just.* (*CCath* 7:29)

Ambr. Cath. *Apol. ver.* 1.10; 4.11 (*CCath* 27:79; 285); Herb. *Enchir.* 4 (*CChat.* 12:30)

Ambr. Cath. *Comm.* Iac. 2:20 (1566:530-531); Grop. *Enchir.* 2 (1547:142r; 145v-146r)

Uneori, în cadrul polemicilor, era pusă în discuţie semnificaţia mîntuirii, nu mijloacele de a o obţine. Witzel şi alţii le-au reproşat reformatorilor că „fac ca iertarea păcatelor să fie prea uşoară" şi că insistă prea mult pe iertare, mai ales în cazul concentrării luterane asupra iertării văzute ca principal scop al Euharistiei. Contarini definea îndreptăţirea ca „naştere spirituală prin care devenim «părtaşi dumnezeieştii firi»", pe care o identifica cu harul. Gropper a folosit aceeaşi formulare biblică în replica pe care i-a dat-o lui Bucer, iar la Conciliul de la Trident s-a auzit de mai multe ori ideea de mîntuire ca îndumnezeire, nu simplă iertare a păcatelor. Sadoleto a atins un punct sensibil atunci cînd, atacîndu-l pe Calvin, a folosit leimotivul patristic potrivit căruia Dumnezeu S-a făcut om ca pe om să-l facă dumnezeu. Pentru că, deşi Zwingli vorbea despre mîntuire ca „transformare întru Dumnezeu", iar Calvin şi nici chiar Beza nu s-au abătut de la formularea „părtaşi dumnezeieştii firi", pentru teologia reformată ideea, percepută ca premisă a acestei formulări, că „restaurarea neamului omenesc" ar putea însemna „absorbţia naturii materiale de către esenţa spirituală a lui Dumnezeu" era o teorie hristologică şi sacramentală inadmisibilă.

Vezi vol. 1, pp. 159-173

Wic. *Reth. Luth.* (1538:A8v)
Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:98); Lain. *apud* CTrid. *Act.* 17.ii.1547 (*CT* 5:934)
Wic. *Euch.* 10 (1534:P2r-P3v)
2Pt. 1,4
Cont. *Confut.* (*CCath* 7:1-2); Cont. *Praed.* (*CCath* 7:47-48); Caj. *Ev. In.* 10:34 (1530:179v)
Grop. *Buc.* (1545:9v); Grop. *Enchir.* 2 (1547:132v-133r)
Stl. *apud* CTrid. *Act.* 13.i. 1547 (*CT* 5:812); Salm. *apud* CTrid. *Act.* 23.vi.1546 (*CT* 5:266); CTrid. *Decr. just.* I. 7 (*CT* 5:386)
Vezi vol. 1, pp. 172, 220
Sad. *Genev.* (Barth-Niesel 1:445)
Zw. *Schl.* 13 (*CR* 89:72-73)
Calv. *Nob. Pol.* (*CR* 37:351); Calv. *Rom.* 5:2 (Parker 104); Bez. *Ep. theol.* 7 (1575:65-66)

Calv. *West.* 3 (*CR* 37:168); Zw. *Amic. exeg.* 5 (*CR* 92:681-682)

Deşi suspiciunea romano-catolică faţă de ideea că îndreptăţirea „numai" prin credinţă se referea la însuşi sistemul sacramental, de vreme ce „credinţa e suficientă, nefiind necesare tainele", putînd conduce la „distrugerea tainelor", a fost catalogată în mod repetat ca o calomnie, ea s-a confirmat în mod repetat cînd protestanţii au opus „numai

Henr. VIII. *Assert.* (1521:F4r)
Henr. VIII. *Assert.* (1521:K2r)
Henr. VIII. *Assert.* (1521:C1v)
Vezi *supra*, p. 200

1. „Vrei însă să înţelegi, *omule nesocotit*, că credinţa fără fapte moartă este?" (Iac. 2,20) (subl. n., n. trad.).

credinţa, care este consumarea spirituală" a trupului şi sîngelui lui Hristos, „oricărei activităţi a noastre, incluzînd consumarea trupească a trupului lui Hristos". Astfel de atacuri au început odată cu tratatul lui Luther din 1520, *Captivitatea babilonică a Bisericii*, despre care Thomas More spunea că e un „izvor de confuzie", mai ales în privinţa doctrinei sacramentale, dar care avea să fie singura sursă importantă la Trident pentru catalogarea „greşelilor ereticilor" cu privire la taine. Potrivit lui Henric al VIII-lea, semnificaţia reală a tratatului era că „toţi cei care vin la [Luther] din Biserica catolică vor fi eliberaţi de credinţa în taine şi de folosirea lor". Suspiciunile s-au confirmat cînd elemente ale învăţăturii sacramentale catolice, precum prezenţa reală la Cina Domnului, doctrina înnoirii prin botez sau botezul copiilor, pe care Luther continuase să le recunoască, au început să fie puse tot mai des în discuţie pe măsură ce se dezvolta mişcarea protestantă.

Blngr. *Dec.* 5. 9 (1552:369r)

Mor. *Luth.* 2. 15 (Sylvester 5:528)

CTrid. *Act.* 17.i.1547 (*CT* 5:835-839)

Henr. VIII. *Assert.* (1521:J4r)

Clicht. *Oec.* pr. (1526:2v); Pg. *Cont.* 4 (1541-I:135v) Zw. *Amic. exeg.* ep. ded. (*CR* 92:563)

În lucrarea *Apărarea celor şapte Taine*, regele Henric a protestat, cum au făcut şi cele mai multe dintre formulările învăţăturii sacramentale catolice îndreptate contra reformaţilor, faţă de reducerea numărului tainelor de la şapte la două. Nu au existat controverse serioase în privinţa includerii botezului şi Euharistiei în listele ce cuprindeau „tainele", iar unii dintre reformatori erau dispuşi să includă chiar şi spovedania. Mare parte din argumentarea romano-catolică referitoare la includerea confirmării[1], a căsătoriei, a preoţiei sacramentale şi a ungerii bolnavilor s-a redus la problema autorităţii Bisericii, bazată pe o tradiţie cel puţin în parte orală, în privinţa definirii tainelor pentru care „Evanghelia nu menţionează o instituire specifică". Confirmarea şi ungerea bolnavilor erau uneori descrise separat, dar au primit frecvent o explicaţie unică, în special pentru că apărătorii sistemului sacramental au admis că pentru confirmare nu exista „o poruncă anume, în mod particular" în cuvintele lui Hristos din Evanghelii. Argumentul în favoarea acestor Taine era că, deşi fuseseră „proclamate" de apostoli, fuseseră „instituite" de Hristos. Pentru căsătorie, era citat textul standard în care

Henr. VIII. Assert. (1521:C2r) *Confut. Conf. Aug.* 13 (*CCath* 33:110-111); Mor. *Luth.* 1. 12 (Sylvester 5:214); Fish. *Def.* 12. 8. (1525:99v); Fabr. *Praep.* 13 (*CT* 4:12); Diet. *Cat.* (1545:Q5v)

Vezi *supra*, p. 289

Clicht. *Hom.* 33 (1535:294-295) Diet. *Cat.* 4 (1545:R8r-S4r) Clicht. *Improb. Luth.* 10 (1533:42v-45r); Herb. *Enchir.* 19-20 (*CChat* 12:76-78)

Clicht. *Improb. Luth.* 10 (1533:43r) Lain. *Disp. Trid.* 1.3.25 (Grisar 1:38); Grop. *Enchir.* 2 (1547:193r); Grop. *Buc.* (1545:15v) Ef. 5,32 (Vulg.); vezi vol. 3, p. 236

1. Am păstrat distincţia dintre termeni care apare şi în volumele anterioare. Autorul foloseşte termenul *chrism* pentru ceea ce se înţelege în Orient prin „mirungere" şi *confirmation* pentru ce se înţelege în Occident prin „confirmare". Distincţia este operată şi în cazul „ungerii bolnavilor", traducere a expresiei *extrema onctio* (prin care în Orient se înţelege Maslul) (n. trad.).

Grop. *Cap. inst.* (1549:E5r)

Wic. *Euch.* 1 (1534:A4r)
Herb. *Enchir.* 43 (*CCath* 12:152-153)
Fish. *Def.* 12.16-17 (1525:102r-103r)
Vezi *supra*, p. 100

Grop. *Enchir.* 2 (1547:179r)

Vezi vol. 3, pp. 236-237
Ec. *Enchir.* 7; 35 (*CCath* 34:107-117; 365-368)

Grop. *Buc.* (1545:12v)

Fish. *Confut.* 1 (1523:86); Grop. *Leyb.* 2 (1556:262r)

Fish. *Corp.* 2.29 (1527:93r)
Vezi vol. 1, p. 164, 184-186; vol. 3, pp. 163-164, 213-215
Luth. *Capt. Bab.* (WA 6:513); Zw. *Schl.* 18 (*CR* 89:111-157); Zw. *Can. miss.* (*CR* 89:583-587)
Schatz. *Scrut.* 6 (*CChat* 5:86-96); Herb. *Enchir.* 16 (*CChat* 12:66-70)
Coch. *Aeq. dis.* (*CChat.* 17:31-32)
Luth. *Capt. Bab.* (WA 6:518); Buc. *Caen.* (Strasbourg 1:24)
Henr. VIII. *Assert.* (1521:F3r-53v)
Schatz. *Scrut.* 6 (*CCath* 5:95); Fish. *Confut.* 15 (1523:267-268); Fish. *Def.* 6.1; 8.4 (1525:58r; 71r)
Wic. *Euch.* 8;1 (1534:J1r; B1r)
Cat. Heid. 2.80 (Niesel 168-169)
Evr. 10,10

Mal. 1,11
Ec. *Enchir.* 17 (*CCath* 34:207; 199); Fish. *Corp.* 2.17 (1527:74v); Diet. *Phim.* 9 (1532:Z2r-Z4r); *Confut. Conf. Aug.* 24 (*CCath* 33:162-171)

Aug. Alf. *Witt. Abg.* (*CCath* 11:26)

Clicht. *Ven. sanct.* 2.16 (1523:88v-89r)

Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:16)

aceasta e numită „o taină mare", deşi unii scriitori afirmau că în Biblie cuvîntul *sacramentum* „nu este folosit niciodată pentru ceea ce în uzajul bisericesc" se numeşte „taină". Nici în acest caz nu exista o instituire explicită a căsătoriei ca taină în Evanghelie; dar prin ea se dăruia har, ceea ce o diferenţia de căsătoriile necreştinilor. Statutul sacramental al celor trei trepte ale preoţiei era legat inseparabil de problema mai largă a instituirii Bisericii şi a structurii acesteia de către Hristos însuşi.

Deşi toate tainele fuseseră instituite de Hristos pentru Biserică, unele dintre ele (botezul, Euharistia, iertarea păcatelor şi hirotonirea) erau „absolut necesare". Între ele, Euharistia era unică, întrucît era „săvîrşită, înainte de a fi administrată", iar după ce era săvîrşită transcendea oficierea jertfei liturgice care a generat-o. Tocmai asupra definiţiei sacrificiale a liturghiei şi-au concentrat atenţia toţi reformatorii, în atacurile lor, dar şi oponenţii acestora cînd se apărau. Roadele Euharistiei în calitatea ei de împărtăşire depindeau de pregătirea celui ce o primea; ca jertfă, le aducea însă beneficii nu numai celor ce participau, ci tuturor celor pentru care se oferea, vii sau morţi. Era inadecvat să o descrii [doar] ca legămînt şi promisiune, aşa cum făcuseră Luther şi Bucer. Cu siguranţă era un legămînt, dar, întrucît Noul Testament era superior celui Vechi, „preasfînta Taină a Euharistiei" trebuie să fie „şi legămînt, şi jertfă pentru noi". Unde există altar, trebuie să existe şi jertfă. La principala obiecţie îndreptată împotrivă interpretării sacrificiale, răspunsul era că Hristos „adusese o jertfă desăvîrşită odată pentru totdeauna", dar acest „prinos curat" trebuie adus „peste tot": „Nu există altă jertfă decît Trupul lui Hristos, repetat oriunde, prin liturghie". A nega acest lucru însemna „a contrazice toate Sfintele Scripturi şi Biserica".

Întrucît jertfa şi prezenţa reală erau corelate, unii critici au văzut, încă din 1524, în respingerea primeia o slăbire a credinţei în cea de-a doua, în favoarea teoriei că aceasta din urmă a fost un simplu „simbol". Un alt corolar e adorarea Ostiei sfinţite, care este o închinare adusă lui Hristos însuşi. De aceea, „fără Liturghie nu poate exista Taina trupului şi sîngelui lui Hristos; a sfinţi şi a preface[1] nu înseamnă altceva decît a săvîrşi Liturghia, iar prefacerea este cel mai important moment al acesteia". Credinţa

1. Darurile euharistice (n. trad.).

în prefacerea [Darurilor] era veche, cu toate că termenul „transsubstanţiere”, definit la Conciliul al IV-lea Lateran, era o invenţie relativ recentă şi nu depindea nici de vreo teorie filozofică oarecare, „deoarece Biserica nu crede în prefacere pentru că aşa rezultă din disputele [scolasticilor], ci pentru că aşa a crezut de la început”. Ca parte a regulii credinţei, transsubstanţierea nu a fost, aşa cum a arătat Luther, o creaţie a „Bisericii tomiste”, despre care să se vorbească doar de la catedră; despre ea se vorbea şi de la amvon, fiind şi o afirmare a regulii rugăciunii. De aceea, mărturisirea lui Berengarius merita să fie considerată o adevărată mărturisire a credinţei catolice. În schimb, „Crede şi ai şi mîncat[1]” însemna de fapt doctrina catolică potrivit căreia Dumnezeu nu este circumscris tainelor. Era greşită punerea în opoziţie a „hranei spirituale” şi a celei sacramentale.

Fish. *Def.* 4.8 (1525:40c) Henr. VIII. *Assert.* (1521:E3v); Pg. *Cont.* 4 (1541-I:139r)

Henr. VIII. *Assert.* (1521:E3r-E3v)

Ambr. Cath. *Excus. disp.* 2 (1521:6r-6v) Ec. *Ev.* Maund. Thu. 1 (1530-I:133v) Clicht. *Eluc. eccl.* 1 (1517:44r) Clicht. *Oec.* 1.1 (1526:5r); Wic. *Euch.* 7 (1534:H1r-H1v); Mor. *Tyn.* 6 (Sylvester 8:661); Grop. *Leyb.* (1556:245r-247v) Lat. *Def. Buc.* 2 (*CCath* 8:44); Grop. *Leyb.* 1 (1556:174v-178v) Caj. *Euch.* 5 (Lyon 2:143-144); Wic. *Euch.* 6 (1534:G2v) Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:512); Luth. *Anb.* (*WA* 11:441)

Respingerea viziunii sacrificiale asupra Euharistiei făcea parte dintr-o campanie mai largă împotriva neopelagianismului, a cărei expunere clasică o găsim în lucrarea lui Luther *Sclavia voinţei*, din 1525, contra lui Erasmus. Apărătorii credinţei au repetat argumentele lui Erasmus contra lui Luther, uneori în urma studiului direct al operelor celor doi, alteori fără a fi citit tratatul lui Luther; ei au considerat necesar să îl depăşească pe Erasmus, criticînd ideile contradictorii ale lui Luther despre libertatea voinţei. Reformatorii „acuzau întreaga doctrină a scolasticilor, de fapt, întreaga Biserică” de învăţătura greşită a pelagienilor, „ca şi cum, prin apărarea libertăţii voinţei, Biserica desfiinţa harul lui Hristos”. Acest aşa-zis augustinism se baza pe o greşită înţelegere a lui Augustin şi a locului său în doctrina catolică. Augustin nu îl combătuse numai pe Pelagius, ci şi doctrina maniheilor, cu care are o asemănare puternică şi familiară respingerea protestantă a libertăţii voinţei, „ca reacţie la Pelagius”. Chiar împotriva ereziei pelagiene afirmase Augustin mai întîi cooperarea harului divin cu voinţa liberă în cei botezaţi, deşi unii au afirmat că, opunîndu-i-se lui Pelagius, a ajuns să spună „lucruri de-a dreptul absurde”. În acelaşi timp, pentru teologia romano-catolică era important ca, opunîndu-se învăţăturilor Reformei, să nu „se întoarcă spre erezia lui Pelagius”.

Vezi *supra*, p. 170

Clicht. *Improb. Luth.* 1 (1533:3r-3v) Cont. *Confut.* 4 (*CCath* 7:7)

Tap. *Orat.* 6.5 (Mylius 2:355-356)

Ambr. Cath. *Apol. ver.* 1.9 (*CCath* 27:74-75); Schatz. *Scrut.* 1 (*CCath* 5.9) Dried. *Concord.* 2.3 (1537:191); Dried. *Lib. chr.* 1 (1540-I:73-74) Cont *Praed.* (*CCath* 7:58-59) Dried. *Grat. lib. arb.* 1 (1537-I:17-18) Eras. *Hyp.* 2 (*LB* 10:1523) Ec. *Rit.* 3 (1519:A3r); Henr. VIII. *Coerc. Luth.* (1523:A4r); Fish. *Confut.* 36 (1523:652) Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:84)

Pg. *Cont.* 1 (1541-I:45r-45v)

Cont. *Praed.* (*CCath* 7:44; 51)

1. Trupul lui Hristos. Sînt cuvintele lui Augustin; vezi *supra*, p. 104 (n. trad.).

Oricine avea pretenţia că este augustinian, de fapt, „oricine este creştin mărturiseşte deschis, pe baza pasajului Romani 5, că păcatul strămoşesc [intră], începînd cu Adam, în lume şi în fiecare om". Libertatea voinţei fusese „pervertită", raţiunea „îmbolnăvită", iar voinţa însăşi „slăbită" – „aproape moartă", după cum spune Evanghelia, dar nu distrusă complet. Altfel, chemarea de „a pregăti căile Domnului" ar fi o glumă, la fel ca şi promisiunea lui Hristos că jugul Său e bun şi povara Sa uşoară. Dacă nu ar exista suficientă libertate a voinţei încît persoana să fie responsabilă, atît răspunderea morală, cît şi vina ar fi anulate. Cînd o persoană responsabilă este pregătită pentru a primi harul, acesta nu constrînge voinţa liberă, ci „înclină, influenţează şi convinge voinţa să consimtă". Nu există nici o antiteză între har şi voinţa liberă sau între har şi merit. Scriptura afirmă în mod repetat perspectiva „răsplătirilor", spre neplăcerea reformatorilor protestanţi, care aveau dificultăţi similare şi în ce priveşte nenumăratele pasaje ce vorbesc despre „merit". Modul biblic de exprimare, „în paginile ambelor Testamente", pe care teologii „catolici cucernici" îl urmaseră întotdeauna, cuprindea atît harul, cît şi meritul, atît darul, cît şi răsplătirea. Căci, în axioma scolastică repetată mereu împotriva reformatorilor, Dumnezeu nu-i va lipsi de harul Său pe cei care au făcut tot ce le-a stat în putinţă [să înfăptuiască binele].

Wic. *Luth art.* (*CCath* 18:82)
Cond. *Praed.* (*CCath* 7:49)
Coch. *Luth. art.* (*CCath* 18:34)
Lc. 10,30
Schatz. *Scrut.* 1 (*CChat* 5:18-19)
Is. 40,3
Ec. *Ev.* 4. Adv. 2 (1530-I:21v)
Matt. 11:30
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 5 (*CCath* 27:273)
Clicht. *Improb. Luth.* (1533:6r-6v)
Schatz. *Scrut.* 5 (*CCath* 5:84)
Ec. *Enchir.* 5 (*CCath* 34:86-88)
Clicht. *Improb. Luth.* 3 (1533:13r); Cont. *Confut.* 2 (*CCath* 7:4)
Vezi *supra*, pp. 186-187
Schatz. *Scrut.* 1 (*CCath* 5:13-14)
Vezi *supra*, p. 170
Herb. *Enchir.* 38 (*CCath* 12:132); Ec. *Ev.* Adv. 2 (1530-I:21v)
Clicht. *Improb. Luht.* 1 (1533:3r-3v); Ambr. Cath. *Consid.* 2 (1547:46v)

Doctrina protestantă a predestinării, aşa cum era ea exprimată în *Sclavia voinţei* a lui Luther, a intrat rapid în atenţia Bisericii romano-catolice, ducînd la atenţionarea potrivit căreia „predestinarea lui Dumnezeu nu impune nici o necesitate coercitivă". Apoi, cînd Zwingli, citînd textul: „Cîţi erau orînduiţi spre viaţă veşnică au crezut", a tras concluzia: „Prin urmare, cei ce cred sînt orînduiţi spre viaţă veşnică", Eck l-a avertizat că o astfel de inversare nu este admisibilă nici din perspectivă logică, nici teologică: nu toţi cei ce cred sînt predestinaţi. Întrucît tradiţia catolică era caracterizată de „pluralitate" şi „ambiguitate" în abordarea predestinării şi a pedepsei veşnice, Luther s-a gîndit probabil „să nu fie condamnat pe neaşteptate pe această temă". Însă, după ce Calvin şi-a definitivat doctrina elaborată despre dubla predestinare, Contarini, care avea unele simpatii faţă de învăţătura protestantă, şi-a exprimat îngrijorarea faţă de faptul că există „[unele lucruri] cu adevărat încîlcite în scrierile Sfîntului Augustin", care le „proclamă oamenilor dogme

Herb. *Enchir.* 44 (*CCath* 12:153)
Fapte 13,48
Zw. *Fid. rat.* (*CR* 93-II:800-801)
Ec. *Rep. art. Zw.* 6 (1530:D3v-D4r)
Caj. *Nov. Test.* 2.1 (1530:C4v)
Clicht. *Improb. Luth.* 2 (1533:7v)
Vezi *supra*, pp. 288-289

Cont. *Praed.* (*CCath* 7:44-45)

Dried. *Concord.* 2.3 (1537:200; 207-209), Wic. *Ret. Luth.* 1538:D5r)

Cont. *Praed.* (*CCath* 7:63)
Clicht. *Improb. Luth.* 2 (1533:11v); Dried. *Concord.* 1.2; 2.3 (1537:57; 197); Cont. *Praed.* (*CCath* 7:55,61)
Rom. 11,33
Rom. 8,29-30

Schatz. *Scurt.* 2 (*CCath* 5:28)

Caj. *Mos.* Ex. 10:1 (1539:191)
Dried. *Concord.* 2.3; 1.1 (1537:239; 11-12)

Ambr. Cath. *Comm.* Rom. 9:18 (1566:93)
Confut. Conf. Aug. 18 (*CCath* 33:116-119)

încurcate şi extrem de greu de înţeles". Era o greşeală a-l pune în felul acesta pe Augustin în contradicţie cu ceilalţi Părinţi ai Bisericii, pentru că o astfel de doctrină a predestinării era de fapt fatalism. Pentru critici, forma respectuoasă de a trata această doctrină era să stea într-o uimire mută în faţa „profunzimii" tainei predestinării şi, în loc să trateze predestinarea în mod izolat, să observe „lanţul de aur" al Epistolei către Romani: „Iar pe care i-a hotărît mai înainte, pe aceştia i-a şi chemat; şi pe care i-a chemat, pe aceştia i-a şi îndreptat; iar pe care i-a îndreptat, pe aceştia i-a şi mărit". Învîrtoşarea inimii lui Faraon „nu este un act pozitiv al lui Dumnezeu", ci un răspuns divin negativ la acţiunile libere ale lui Faraon, care era el însuşi „cauza propriei ruine şi împotriviri" şi-şi agravase situaţia înainte ca Dumnezeu să fi întreprins ceva împotriva lui. Această viziune, care evita şi maniheismul, şi pelagianismul, reflecta „calea împărătească" a credinţei catolice.

Luth. *Dol.* (*WA* 30-II:643)

Apol. Conf. Aug. 21.14 (*Bek.* 319); Mel. *Torg. Art.* (*Bek.* 83b); *Conf. Aug.* 21 (*Bek.* 83b-83c)
Conf. Helv. post. 4 (Niesel 226-227)
Ec. *Imag.* (1522); Grop. *Enchir.* 4 (1547:259v); Castr. *Haer.* 8 (1571:71-78)
Vezi vol. 3, pp. 200-209
Zw. *Ver. fals. rel.* 23 (*CR* 90:839-841)
Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:28-30)

Clicht. *Ven. sanct.* 2.15 (1523:83v-87v)

Clicht. *Ven. sanct.* 2.7 (1523:61v)
Clicht. *Ven. sanct.* 2.5; 1.7 (1523:57v; 16v)
Vezi vol. 3, p. 204
Clicht. *Ven. sanct.* 2.7 (1523:64r); Diet. *Phim.* 6 (1532:S4r)
Aug. *Civ.* 8.27; 22.10 (*CCSL* 47:248-249; 48:828)
Clicht. *Ven. sanct.* 2.1 (1523:49v-50r); Lat. *Def. Buc.* 3 (*CCath* 8:65-66)

Clicht. *Ven. sanct.* 2.4 (1523:54v)

Grop. *Cap. inst.* (1549:C6v)

În 1530, Luther şi Melanchthon au expus, mai sistematic decît înainte, critica Reformei faţă de cultul sfinţilor, pornind de la două aspecte: nu există „nici un singur cuvînt prin care Dumnezeu să poruncească" invocarea lor; acest cult „transferă sfinţilor din cinstirea care îi aparţine numai lui Hristos", prin faptul că îi face mediatori şi împăciuitori. Reformaţii au ascuţit aceste critici, extinzîndu-le şi la folosirea icoanelor, determinînd o apărare bazată pe apologiile anterioare din Răsărit şi Apus. Tratatul lui Clichtove, *Venerarea sfinţilor*, deşi scris ceva mai devreme, afirma doctrina ortodoxă dezvoltată în Evul Mediu cu atîta echilibru şi grijă, încît, în ciuda atacurilor protestante, a continuat să servească drept model. Clichtove a afirmat, ca răspuns la critica intensă, că, printr-o invocare corespunzătoare a sfinţilor, slava lui Dumnezeu nu se diminuează, ci se măreşte. Atenţia „totală şi supremă" în evlavia creştină este acordată lui Dumnezeu, invocarea sfinţilor contribuind la aceasta. Era esenţial să fie evitate cele două extreme: concepţia că sfinţii conferă har şi pot mîntui sufletele din iad, dar şi învechita obiecţie că venerarea sfinţilor este idolatră. *Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin oferea explicaţia diferenţei fundamentale dintre cultul sfinţilor şi practicile păgîne cu care criticii protestanţi îl comparau. „Adorarea" Făcătorului I se cuvine numai Lui, „adorarea" sfinţilor este cea cuvenită pentru „creaturile" lui Dumnezeu; mai exact „Biserica nu adoră sfinţii..., dar îi cinsteşte". Hristos a fost singurul „Mijlocitor

Ec. *Enchir.* 15 (*CCath* 34:186); Cont. *Confut.* 6 (*CCath* 7:13-14); Diet. *Phim.* 6 (1532:S4r-T1r); Pg. *Cont.* 13 (1541-II:51r)
Diet. *Phim.* 6 (1532:Q3r)
2Mac. 15:12-16; 12:42

Clicht. *Improb. Luth.* 14 (1533:61v); Ec. *Enchir.* 15 (*CCath* 34:175); Pg. *Cont.* 13 (1541-II:53r)
Aug. Alf. *Witt. Abg.* (*CCath* 11:26); Ambr. Cath. *Consid.* 2 (1547:66r)

Zw. *Ec.* 1.3 (*CR* 92:188)
Zw. *Bek.* 3 (*CR* 93-II:236); Hub. *Rech.* 9-10 (*QFRG* 29:470-472)
Zw. *Mar.* (*CR* 88:401-405); Hub. *Ent.* (*QFRG* 29:273)
Henr. VIII. *Assert.* (1521:R3r); Dried. *Eccl. script.* 4.3 (1533:501; 303); Clicht. *Hom.* 12 (1535:107-108); Diet. *Phim.* 6 (1532:O2r); Castr. *Haer.* 10 (1571:632); Clicht. *Eluc. eccl.* 4 (1517:210v-211r)
Clicht. *Eluc. eccl.* 1 (1517:84v)
Clicht. *Hom.* 9 (1535:78)
Diet. *Salv. Reg.* 9 (1526:C3v-D1r)
Aug. Alf. *Salv. Reg.* (*CCath* 11:74-77)
Vezi *infra*, p. 341
Diet. *Salv. Reg.* 9 (1526:C2v-C3r)

Grop. *Cap. inst.* (1549:C3r)
Diet. *Salv. Reg.* ep. ded. (1526:A2r)
Diet. *Salv. Reg.* (1526); Aug. Alf. *Salv. Reg.* (*CCath* 11)
Diet. *Salv. Reg.* 3 (1526:B3r)
Clicht. *Annun.* 1 (1519:5r-7v)
Clicht. *Eluc. eccl.* 2 (1517:88r)
Aug. Alf. *Salv. Reg.* (*CCath* 11:61)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 1.4 (*CCath* 27:32); Caj. *Concept.* 2 (Lyons 2:138)
Clicht. *Annun.* 9 (1519:31v)
Ambr. Cath. *Immac.* 2 (1542:26)
Mor. *Her.* 1.25 (Sylvester 6:151); Eras. *Hyp.* 1 (*LB* 10:1318)
Mor. *Her.* 4.16 (Sylvester 6:419)

al mîntuirii", pe cînd sfinţii erau „mijlocitori ai intermedierii". Împotriva celeilalte obiecţii protestante se putea cita mărturia „specială" din 2 Macabei, în ciuda disputei referitoare la canonicitatea acesteia, şi se putea trage de aici concluzia că: „Dacă evreii credeau aceasta cu tărie şi fără rezerve..., oare nu ar trebui [cu atît mai mult], în lumina legii evanghelice, să creadă creştinii?".

Fecioara Maria era un caz unic pentru ambele tabere. Cu toate că polemicile romano-catolice îi acuzau pe reformaţi de blasfemii la adresa ei, aceştia continuaseră să o numească „cea mai sublimă creatură după Fiul său" şi „Maica Domnului" şi să afirme pururea ei feciorie. Cu toate acestea, era necesar să se atragă atenţia că, în baza doctrinei despre *sola Scriptura*, protestanţii nu aveau dreptul la astfel de concepţii, şi să se evidenţieze viziunea romano-catolică specifică despre ea. Ea a fost „sălaşul întregii Treimi", cea prin care „s-a vestit mîntuirea lumii", prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, şi de la care „am primit plinătatea harului". Era numită pe bună dreptate *mediatrix*, pentru că într-un mod special ea mijloceşte la Dumnezeu pentru Biserică. Rugăciunea adresată ei nu era în contradicţie cu rugăciunea adresată lui Dumnezeu, după cum s-a străduit şi Erasmus să arate; nici nu înseamnă că „îi acordăm ei meritul mîntuirii noastre, pentru că în ea este Iisus, Fiul Tău". Cel puţin două tratate împotriva lui „Luther şi a adepţilor lui" au luat forma unor comentarii la *Salve Regina*, care, deşi avea doar cîteva secole, era mai veche decît doctrina protestantă. Bunavestire a fost „prima taină" a mîntuirii, iar învierea ei imediat după ce a murit a fost firească, la fel ca şi sărăcia sa asumată de bunăvoie. Imaculata ei concepţie, deşi încă problematică, se bucura la acea vreme de o largă recunoaştere şi a fost afirmată, în cele din urmă, chiar şi de cei care avuseseră rezerve în privinţa ei. Ca parte a tradiţiei creştine complete, şi doctrina mariologică aparţinea „acestei credinţe, [ca fiind] învăţată de Hristos, propovăduită de către Apostoli" şi mărturisită de Părinţii ortodocşi şi catolici.

Evanghelia și Biserica catolică

În fiecare etapă și la fiecare subiect al apărării credinței romano-catolice împotriva reformatorilor, în mod pregnant după publicarea *Confesiunii de la Augsburg*, în 1530, a devenit evident pentru toată lumea că, exact ca în secolul al XV-lea, exista o problemă determinantă pentru toate celelalte: doctrina autorității. Celui care odinioară a fost „apărătorul credinței" împotriva lui Luther[1], cardinalul Pole îi putea pune acum întrebarea: „Ce validitate are pentru tine practica Bisericii?". După ce a trecut în revistă cele trei subiecte de dezbatere ale apărării sale împotriva lui Bucer – Euharistia, sfinții și celibatul –, alt scriitor a continuat: „La acestea s-a mai adăugat un al patrulea în epistolele mele, și anume autoritatea Bisericii, atît de necesară în această dispută, încît fără ea nu se poate afirma nimic sigur și ferm". Cu ajutorul ei însă „orice dezacord și controversă existente între noi s-ar putea aplana ușor".

Vezi *supra*, p. 155
Dried. *Eccl. sc·ip.* 4 (1533:503); Ems. *Ven. Luth.* (*CCath* 4:50)

Pol. *Henr. VIII.* 1; 2 (1536:17r; 31v)

Lat. *Def. Buc.* 2 (*CCath* 8:37)

Pg. *Cont.* 3 (1541-I:113r)

Din acest motiv, problema autorității a tulburat Biserica mai mult decît doctrina îndreptățirii. Protestanții ar fi trebuit să-și reamintească un lucru: condamnarea lui Pelagius, pe care ei îl invocau împotriva Romei, fusese realizată prin autoritatea Romei. Scriind împotriva lui Luther, Clichtove cita cuvintele lui Hristos despre „ascultarea de Biserică" ca garanție și pentru instituțiile și ascultările Bisericii care nu aveau o atestare explicită în Evanghelii, cum ar fi ceasurile canonice[2]; scriind împotriva lui Oecolampadius, el descria ca pe o „caracteristică a ereticilor" faptul că aceștia atacau mereu Scaunul Apostolic și pe aderenții săi loiali. Căci desconsiderarea în Noul Testament a „poruncilor oamenilor" nu se referea, așa cum au crezut Zwingli și alții, la „poruncile clericilor" ca atare, ci numai la poruncile „rele și opuse legii lui Dumnezeu". Dacă se întîmpla ca reformatorii să aibă dreptate în vreo doctrină a lor, „au aceasta de la Biserică și din Scriptură", pentru că „Biserica este cea care a apărat acest adevăr în vremurile de dinainte" împotriva ereticilor; cei care au respins autoritatea Bisericii nu au nici un drept asupra

Pach. *apud* CTrid. *Act.* 11.x. 1546 (*CT* 5:491)

Dried. *Grat. lib. arb.* 1 (1537-I:60)

Mt. 18,17

Clicht. *Improb. Luth.* 5;6 (1533:20v-21r; 28v)
Clicht. *Improb. Luth.* 9 (1533:41v); Ec. *Enchir.* 32 (*CCath* 34:340)
Clicht. *Oec.* 1.3 (1526:13v); Aug. Alf. *Malag.* (1520:E2r); Dried. *Lib. chr.* 1.2 (1540-I:47-48)
Mt. 15,9
Zw. *Schl.*16 (*CR* 89:86-89); Zw. *Apol. Arch.* 1 (*CR* 88:271); *Conf. Aug.* 26.22; 27.37 (*Bek.* 104;116)
Ambr. Cath. *Sac.* (1537:25)

---

1. Este vorba despre regele Henric al VIII-lea, care între timp se despărțise și el de Biserica romano-catolică (n. trad.).
2. Diviziuni ale timpului liturgic, după modelul slujbelor de la Templu. În ritul bizantin se numesc „Ceasuri", iar în ritul apusean „Liturgia orelor" (n. trad.).

Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:100-101); Latom. *Conf. secr.* ep. ded. (1525:A5v)
Diet. *Phim.* 3 (1532:H2r)
Ambr. Cath. *Consid.* 3 (1547:89r-89v)
Wic. *Cat. eccl.* 4.9 (1535:H2v)

adevărului acesteia. Singurul „judecător infailibil” era Biserica romano-catolică. Din acest motiv, chiar dacă protestanţii dădeau impresia că au acceptat toate articolele Crezului, respinseseră articolul „Cred în una sfîntă, catolică, apostolică Biserică”, de care „depinde întreg Crezul”.

Vezi vol. 1, p. 313

Aug. *Ep. fund.* 5 (*CSEL* 25:197)

Vezi *supra*, pp. 173-174
Luth. *Res. Lips.* 12 (*WA* 2:429-432)
Luth. *Beid. gest.* (*WA* 26:575-578)

Luth. *Menschlehr.* (*WA* 10-II: 89), Luth. *Henr.* (*WA* 10-II: 216-218)
Zw. *Apol. Ach.* 36 (*CR* 88:293)
Zw. *Val. Comp.* (*CR* 91:70-71)

Mel. *Eccl.* (*CR* 23:605; 592); Blngr. *Sum.* 1.4 (1556:9r-9v); Urs. *Loc. theol.* 1.3 (Reuter 1:435)

Cea mai succintă, din punct de vedere teologic, şi mai eficace, din punct de vedere retoric, formulare a doctrinei autorităţii era principiul fundamental al lui Augustin: „În ce mă priveşte, nu aş crede Evanghelia dacă nu m-ar îndupleca autoritatea Bisericii catolice”. Formularea augustiniană a redevenit ceea ce fusese – un etalon al diverselor teorii despre autoritatea Bisericii din Evul Mediu tîrziu. Luther a interpretat aceste cuvinte ale lui Augustin ca sprijinind poziţia sa împotriva Romei, cu toate că le putea replica acelora care le foloseau întrebînd: „Chiar dacă Augustin a folosit aceste cuvinte, cine i-a dat autoritate, încît noi să fim obligaţi să credem ce spune el?”. Zwingli a răspuns formulării într-o notă asemănătoare, chiar dacă nu a acceptat interpretarea romano-catolică. Reprezentanţii protestanţilor au insistat asupra faptului că Augustin nu învăţa „că autoritatea Bisericii este mai mare decît cea a cuvîntului lui Dumnezeu sau că Biserica poate revoca articole [de credinţă] enunţate în cuvîntul lui Dumnezeu”; ci a dorit să atribuie Bisericii primelor veacuri autoritatea de a distinge Scriptura autentică de cea falsă.

Art. Ratis. 1.A (*CR* 4:350)

Rdly. *Conf. Ltmr.* 2,7 (*PS* 39:128)

Ec. *Enchir.* 1 (*CCath* 34:27-28)
Ambr. Cath. *Excus. disp.* 3 (1521:29v)
Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 2:561)
Dried. *Grat. lib. arb.*1 (1537-1:19); Dried. *Eccl. scrip.* 4 (1534:563)

Diet. *Phim.* 2; 3 (1532:E3v; H3r-H3v)

Vezi *supra*, p. 250
Grop. *Antididag.* 2 (1547:21r); Ambr. Cath. *Clav.* 2 (1543:215; 29)
Tap. *Orat.* 3.3 (Mylius 2:336); Grop. *Leyb.* 1 (1556:38r)

Însă „avea să devină o obişnuinţă ca această formulare vehementă a lui Augustin... să-i tulbure pe mulţi”. Chiar după Leipzig, Eck a citat-o pentru a demonstra că „Scriptura nu este autentică fără autoritatea Bisericii”. În felul acesta, formula a investit Biserica cu puterea de a recunoaşte cărţile canonice, după cum a admis Luther; teologii romano-catolici au răspuns însă că această putere a aparţinut, conform chiar spusei lui Augustin, Bisericii de-a lungul întregii istorii creştine. Problema acestei puteri era ea însăşi complexă, din perspectiva doctrinei protestante care postula mai degrabă o autoritate unică a Scripturii decît simpla autoritate primară, după cum a evidenţiat Johann Dietenberger cînd a folosit cuvintele lui Augustin pentru a demonstra că „credibilitatea Scripturii izvorăşte din autoritatea universală a Bisericii”, nu din vreo putere interioară a cărţilor de a se autentifica. Însă miza formulării lui Augustin era interpretarea Scripturii, nu numai identificarea ei, aşa cum se vedea din spectacolul jalnic oferit de controversa euharistică. Pentru că „ereticii nu

respectă această regulă" interpretau Scriptura greşit, respingînd unele cărţi pe care Biserica le inclusese în canonul ei. În atacul său împotriva *Captivităţii babilonice* a lui Luther, Henric al VIII-lea insistase asupra acestui subiect, provocînd un răspuns amănunţit al lui Luther, răspuns la care Thomas More a replicat în şi mai mare detaliu. În afară de faptul că are capacitatea de a discerne „care este Evanghelia cea adevărată" faţă de vreo „pseudoevanghelie" care nu are ce căuta în Noul Testament, „Biserica are de la Dumnezeu şi puterea de a distinge sensul adevărat al Scripturii de cel fals". De aici „rezultă că Biserica nu poate greşi în privinţa tainelor şi a articolelor de credinţă necesare". În scrierile sale ulterioare, More a citat din nou acceptarea de către Luther a formulei augustiniene, „cuvintele lui Luther însuşi împotriva propriilor erezii", pentru a dovedi validitatea „tradiţiilor apostolilor", scrisă ori nescrisă.

Ambr. Cath. *Consid.* 2; 3 (1547:37v-38r; 90r)
Henr. VIII. *Assert.* (1521:R2r-R2v)
Luth. *Henr.* (*WA* 10-II: 216-218)

Mor. *Luth.* 2.21 (Sylvester 5:598-610)
Mor. *Her.* 1.30 (Sylvester 6:181)

Mor. *Tyn.* 7 (Sylvester 8:676-677)

Efortul protestant de a „purifica Biserica" părea a fi „fundamentul tuturor afirmaţiilor voastre", pentru că protestanţii îşi sprijineau pe aceasta „întreaga putere a argumentului vostru, prin care vă despărţiţi de adevărata Biserică catolică". Eroarea acestei viziuni asupra autorităţii consta în substituirea principiului ortodox „Nu trebuie admis nimic contrar Scripturilor" cu principiul exclusiv „Nu trebuie admis nimic mai presus de Scrierea Sfîntă". Astfel, este adevărat că, în sistemul penitenţial, porunca „Faceţi penitenţă!" nu specifica şi detalii despre Taina pocăinţei; acestea rămăseseră în sarcina Bisericii, a cărei legislaţie, confirmată, spre exemplu, de Ambrozie, este obligatorie pentru credincioşi. Principiul *sola Scriptura* a înlocuit judecata şi autoritatea Bisericii cu judecata particulară şi autoritatea arbitrară subiectivă a individului şi astfel „a schimbat întregul înţeles al Scripturii pentru a fi în acord cu opiniile voastre". Totuşi, „în afara Bisericii catolice" nu putea exista vreo „propovăduire vie şi eficientă a cuvîntului", ci numai tirania „literei care ucide şi înşală". Hristos îi îndrumase pe apostoli nu numai către Scriptură, ci şi către „Duhul adevărului" care va călăuzi Biserica. Din experienţa universală a Bisericii ortodoxe se ştia că ereticii – de exemplu, arienii, după cum au admis Zwingli şi Bullinger – „au răsărit din înţelegerea greşită a Scripturii". Căci „oricine citeşte Scriptura o consideră a fi aşa cum este el însuşi – catolicul o consideră catolică, alţii o consideră altfel".

Wic. *Ret. Luth.* (1538:B3r)

Lat. *Def. Buc.* 3; 5 (*CCath* 8:62; 101-102); Mor. *Her.* 1.25 (Sylvester 6:148-149)

Fish. *Sac.* 3.21. (*CCath* 9:67)

Mt. 4,17 (Vulg.)
Grop. *Enchir.* 2 (1547:124r-124v)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 4.3 (*CCath* 27:262)
Eras. *Hyp.*1; 2 (*LB* 10:1326; 1414); Tap. *Orat.* 3.2 (Mylius 2:336); Ambr. Cath. *Consid.* 2 (1547:36v)
Lat. *Def. Buc.* 5 (*CCath* 8. 104)
Herb. *Enchir.* 9; 10 (*CCath* 12:44; 49)
2Cor. 3,6
In. 16,13
Diet. *Phim.* 1; 2; 3 (1532:B3r, E3r; H4r)
Zw. *Wort.* (*CR* 92:856-857); Bngl. *Dec.* 5.1 (1552:275r)
Ec. *Ev.* Pres. 1 (1530-I:26r); Fish. *Corp.* 1.27 (1527:46r); Fish. *Confut.* pr. (1523:43); Mor. *Tyn.* 3 (Sylvester 8:266)

Wic. *Ret. Luth.* (1538:A6r)

După ce Reforma s-a extins de la un om la o întreagă mişcare, devenind pe parcurs mai eterogenă şi mai radicală, a devenit din ce în ce mai evidentă inconsistenţa principiului *sola Scriptura* ca mijloc de combatere a doctrinei false : „Cine va fi judecător între ei ? Cine va armoniza vreodată toate acestea ? Va fi Scriptura sau Biserica ?". Era o alternativă falsă, pentru că amîndouă[1] sînt perfect compatibile ; şi, „dacă Sfînta Scriptură este cea mai lipsită de echivoc" autoritate posibilă, cum se face că unii care au acceptat-o negau prezenţa reală, în timp ce alţii încă o mai afirmau ? „Inspirîndu-se din precedentul patriarhal" din Scriptură, unii radicali apărau şi practicau poligamia. În schimb, de vreme ce trebuie să admită că botezul copiilor, deşi apostolic, nu a fost învăţat în mod explicit în Scriptură, cei care erau mai conservatori între reformaţi, „apărîndu-se de anabaptişti, se dau înapoi de la principiul" fidelităţii faţă de autoritatea unică a Scripturii. Asemenea inconsecvenţe, confruntate cu un biblicism radical ce ameninţa acele elemente de consens dogmatic faţă de care protestanţii voiseră să rămînă loiali, i-a pus în situaţia de a încălca propriul principiu de autoritate. Deşi „adesea vorbesc despre ea în mod scandalos", au dorit să păstreze dogma Treimii, ce era într-adevăr o formulare desprinsă din învăţătura biblică, dar nu apărea în cuvintele vreunui pasaj biblic ; acelaşi lucru era valabil despre împăcare ca „satisfacţie".

Ec. *Enchir.* 4 (*CCath* 34:81-82)
Ambr. Cath. *Clav.* 2 (1543:216-217); Grop. *Buc.* (1545:8r); Grop. *Cap. inst.* (1549:H7r)
Eras. *Hyp.* 1 (*LB* 10:1302)
Lat. *Def. Buc.* 5 (*CCath* 8:111)
Williams (1962) 511
Luth. *Wied.* (*WA* 26:115)
Ec. *Enchir.* 39; 3 (*CCath* 34:408; 75)
Latom. *Conf. secr.* (1525-1350)
Ambr. Cath. *Consid.* 2 (1547:45r-45v)
Ec. *Rep. art. Zw.* 1 (1530:C1v); Coch. *Luth. art.* 1 (*CCath* 18:6)
Wic. *Pus.* (1534:F1v)

În acelaşi timp, definiţia pe care au dat-o autorităţii nu i-a împiedicat să „deformeze, dîndu-le un sens străin", pasajele Scripturii care vorbeau despre libertatea voinţei, într-o arie a doctrinei în care cei mai mulţi, dacă nu chiar toţi reformatorii, au uitat consensul dogmatic catolic. Chiar traducerea Bibliei a oferit oportunităţi pentru astfel de deformări, cum ar fi adăugarea cuvîntului „numai" în pasajul clasic despre îndreptăţire sau adăugarea cuvîntului „doar", în Romani 3,20, devine : „Prin lege vine doar cunoştinţa păcatului" – tălmăcire atacată ca falsă şi pe care Luther a şters-o din ediţia finală a Bibliei sale germane. Astfel de „sfîşiere şi deformare a Scripturii" punea în evidenţă faptul că „interpretarea Sfinţilor Părinţi" era de preferat unei exegeze care ignoră tradiţia. Rezultă de aici că „toţi cei ce tălmăcesc Scriptura astfel încît o fac să pară contrară credinţei Bisericii lui Hristos o tălmăcesc spre osîndă, împotriva învăţăturilor lui Hristos şi a Duhului

Clicht. *Improb. Luth.* (1533:4v)
Rom. 3,28
Luth. *DB* (1522) Rom. 3,20 (*WA DB* 7:38)
Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:84)
Luth. *DB* (1546) Rom. 3,20 (*WA DB* 7:39)
Ec. *Ev.* 2. Adv. 5; 1. Lent. 3 (1530-I:13v-14r; 95v)

1. Scriptura şi Biserica (n. trad.).

Mor. *Tyn.* 1 (Sylvester 8:133-134)
Lat. *Def. Buc.* 5 (*CCath* 8:105)

Ec. *Enchir.* 2 (*CCath* 34:47)

Grop. *Cap. inst.* (1549:H2r); Ambr. Cath. *Clav.* 1 (1543:13-15)
Aug. *Doct. christ.* 2.8.12 (*CCSL* 32:39)
Corp. Jur. Can.:Decr. Grat. 1.19.6 (Friedberg 1 61-62)
Caj. *Pont.* 14 (*CCath* 10:97); Aug. Alf. *Witt. Abg.* (*CCath* 11:30)

Mor. *Tyn.* 2 (Sylvester 8:156)

Clicht. *Eluc. eccl.* 3 (1517:139r)
Clicht. *Ven. sanct.* 2.12 (1523:75v-76r); Serip. *Lib. Scrip.* 1 (*CT* 12:487)
Dried. *Eccl. script.* 1 (1533:15)
Wic. *Purg.* (1545:D2r-D2v); Herb. *Enchir.* 48 (*CCath* 12:163); Ambr. Cath. *Clav.* 2 (1543:31); Aug. Alf. *Salv. Reg.* (*CCath* 11:69-70); Ec. *Enchir.* 25 (*CCath.* 34:261-262) Clvs. *Libr. can.* 2 (*CT* 12:474)
Ambr. Cath. *Excus. disp.* 3 (1521:29v-30v); Pg. *Cont.* 10 (1541-11:7v-8r)

Iac. 5,4 (Vulg.)
Henr. VIII. *Assert.* (1521:T3r-U1r)
Mor. *Luth.* 1.19 (Sylvester 5:290)

Latom. *Ling.* 2 (1517:32)

Herb. *Enchir.* 4 (*CCath* 12:30)

Ambr. Cath. *Apol. ver.* 1.10 (*CCath.* 27:79)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 4.110 (*CCath.* 27:285)

Său Sfînt". Experienţa reformatorilor înşişi demonstra că ideea lor despre „claritatea Scripturii" era o iluzie şi că autoritatea ortodoxă trebuia găsită în „armonia dintre Sfînta Scriptură, Biserică şi concilii".

Nicăieri nu le apărea criticilor mai vulnerabilă viziunea Reformei despre autoritate decît în problema canonului Scripturii. Răspunsul catolic ortodox în privinţa canonului a fost cel dat de Augustin, în varianta adaptată de Graţian: acele cărţi „pe care Scaunul Apostolic le-a acceptat, iar alţii le-au primit de la el" aveau dreptul să fie numite „Scripturi canonice ale Bisericilor catolice". Deşi, după cum se plîngea More, reformatorii „spun că nu cred în nimic altceva" decît în Scripturile canonice, ei „aduc în discuţie" canonicitatea acelor părţi din Scriptură care contrazic învăţătura protestantă – mai precis, Cărţile Macabeilor şi Epistola lui Iacov. Înaintea controversei Reformei, Clichtove cita 2 Macabei ca „Sfîntă Scriptură" în sprijinul rugăciunii pentru morţi; după izbucnirea controversei, a apărat folosirea unor astfel de cărţi deuterocanonice în interiorul Bisericii, însă nu în disputele cu evreii, care nu le recunoşteau. Canonicitatea lor, apărată şi în volumele generale de studii biblice, a devenit o componentă standard a apărării romano-catolice a purgatoriului, a invocării sfinţilor şi a doctrinei mariane, dar statutul acestor cărţi a rămas incert. Disputa legată de canonicitatea Epistolei lui Iacov s-a creat în jurul a două subiecte polemice: statutul sacramental al ungerii bolnavilor, în sprijinul căruia porunca „Presbiterii Bisericii să se roage pentru [cel bolnav], ungîndu-l cu untdelemn în numele Domnului" era principala dovadă biblică; şi contradicţia aparentă dintre versiunea îndreptăţirii din această epistolă şi cea din epistolele pauline. În sprijinul epistolei, polemiştii romano-catolici, recunoscînd faptul că aceasta căpătase „gradual" statutul canonic, argumentau că, dacă Epistola lui Iacov ar fi respinsă din pricina contradicţiei, ar exista aceeaşi îndreptăţire „pentru a respinge epistolele pauline sau alte scrieri bisericeşti, de vreme ce Biserica, prin tradiţia sa, a transmis şi scrierile lui Pavel, şi pe a lui Iacov". Metoda adecvată era sublinierea diferenţelor dintre epistole, aşa cum făcuseră teologi catolici renumiţi precum Toma de Aquino; pentru că „Duhul Sfînt nu minte nici în scrierile lui Pavel, nici într-a lui Iacov".

În condiţiile existenţei unui conflict cauzat de un concept foarte preţuit, o astfel de disponibilitate de a renunţa

Diet. *Phim.* ep. ded. (1532:A2v)
Fish. *Sac.* ep. ded. (*CCath* 9:5)
Eras. *Pseudev.* (*LB* 10:1578)
Lat. *Def. Buc.* 4 (*CCath* 8:79)
Apud Calv. *Scand.* (Barth-Niesel 2:221)
Henr. VIII. *Coerc. Luth.* (1523:A4r); Herb. *Enchir.* 46 (*CCath.* 12:157)
Coch. *Obsc. vir.* 4 (*CCath* 15:21)
Scrip. *Sacr.* 1 (*CT* 12:752)
Fish. *Confut.* 16 (1523:288)
Greb. *Prot.* (*CR* 90:371); Hub. *Gespr. Zw.* 1; 2 (*QFRG* 29:180; 186); Menn. *Gell. Fab.* 3 (Herrison 272) Ec. *Rep. art. Zw.* 6;7 (1530:E1r; E3r)
Zw. *Tf.* (*CR* 91:216; 258)
Zw. *Tf.* (*CR* 91:228-229)
Herb. *Enchir.* 50 (*CCath* 12:170)
Coch. *Luth. art.* 3 (*CCath* 18:43); Coch. *Phil.* 2.19 (1534:Fr1)
Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:98)
Herb. *Enchir.* 23 (*CCath* 12:80)
Conf. Helv. post. 14 (Niesel 242)
Ambr. Cath. *Consid.* 1 (1547:20v-21r)
Caj. *Miss. sac* 2 (Lyon 3:286); Fish. *Corp.* 1.31; 3.17 (1527:50r, 138r); Dict. *Phim.* 2;3 (1532:D4v-E1r; F3v)
Las. *Hos.* 2.5 (Kuyper 1:433)
Lat. *Def. Buc.* 5 (*CCath* 8:1560)
Ec. *Enchir.* 1 (*CCath* 34:22); Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:95-96)

„după bunul plac" la porţiuni din canonul biblic în numele căruia fusese de fapt avansat conceptul respectiv era, pentru apărătorii credinţei, evidenţa a cît de strîns legate erau cele cîteva articole de credinţă. Erasmus se plîngea că: „Mărturisirea păcatelor a fost abrogată, dar acum sînt mulţi care nu se mai mărturisesc nici măcar lui Dumnezeu". Renunţarea la o componentă a adevărului catolic va conduce „la încă o renunţare şi de la aceasta la alta, de vreme ce... s-a deschis calea". Uneori aceste versiuni teologice ale „principiului dominoului" îşi puteau prelungi existenţa în forme curioase: reformatorii erau acuzaţi că adoptă poziţii care, duse pînă la capăt în mod consecvent, ar putea conduce la ateism; se considera că reformatorii luterani cu vederi politice conservatoare instigă la nemulţumiri şi revoluţie sau chiar că încurajează pacifismul; iar doctrina preoţiei universale era acuzată, de unii, dar nu de toţi, că implică hirotonia femeilor. Nu numai că s-ar fi dat dovadă de mai multă consecvenţă, după cum observau şi anabaptiştii, dacă Zwingli, care a susţinut că „în privinţa botezului toţi teologii, de la apostoli încoace, s-au înşelat", ar fi respins permanent botezul copiilor, în loc să revină la practicarea lui; dar „sinagoga luteranilor, [care] se pare că pune totul sub semnul îndoielii", readucea la viaţă şi erezia mai veche ce susţine rebotezarea. Şi, astfel, „Luther a stîrnit şi a cauzat apariţia sectei anabaptiştilor", ceea ce dovedea că, odată ce s-a comis o eroare, vor urma şi altele. Dovezi suplimentare au fost şi diferenţele legate de spovedania auriculară, pe care luteranii continuau să o susţină, în timp ce reformaţii o respinseseră mereu. Într-o carte publicată la puţin timp după moartea lui Luther, Ambrosius Catharinus l-a acuzat de „o inconsecvenţă teribilă în doctrină" şi că „a mers fără ezitare din rău în mai rău".

Cel mai frecvent citată evidenţă a radicalizării progresive a învăţăturii reformate era cea legată de dezvoltarea doctrinei protestante a Euharistiei. Cu toate că unii protestanţi au obiectat faţă de o clasificare numai pe această bază, scriitorii romano-catolici au continuat să le atragă atenţia reformaţilor că unii dintre ei au respins complet liturghia, iar alţii au păstrat părţi din ea, în timp ce despre „Luther se spune că mai aprobă încă aproape întreaga structură a vechii slujbe". Luteranilor, între timp, le spuneau că aceia care acum negau tainele erau cu toţii copii legitimi ai lui Luther, oricît de „dezgustători" le păreau lor, adevăraţii

săi moştenitori. Deteriorarea ortodoxiei euharistice s-a produs prin trecerea de la negarea naturii sacrificiale a liturghiei, ajungîndu-se la negarea prezenţei reale sau cel puţin la o teorie a consubstanţierii care să înlocuiască transsubstanţierea. O altă modalitate de a analiza situaţia consta în urmărirea schimbării care a suferit-o Oecolampadius, de la faptul că a reinstaurat practica împărtăşirii laicilor din potir, în iunie 1524, la respingerea prezenţei reale în mai puţin de un an, pînă cînd a devenit „cel mai fanatic duşman al celei mai Sfinte Taine" dintre toţi reformaţii. Dat fiind faptul că adevărul e întotdeauna unul, pe cînd minciuna este variată şi multiformă, prin proliferarea acestor secte se dovedea că adevărul nu e de partea nici uneia, ci de partea Bisericii catolice. Era şi o dovadă că „trebuie să fie şi alt judecător decît Scriptura, adică Biserica", pentru a decide care dintre doctrinele euharistice este corectă.

Herb. *Enchir.* 17 (*CCath* 12:72)

Ec. *Enchir.* 29 (*CCath* 34:299); Fish. *Confut.* 1. pr. (1523:D3r-D3v)

Fon. *apud* CTrid. *Act.* 22.ix.1551 (*CT* 7-II:180)

Sad. *Genev.* (Barth-Niesel 1:454); Fabr. *Praep.* 68 (*CT* 4:21)

Ec. *Enchir.* 4 (*CCath* 34:81-82)

Biserica făcuse prin tradiţie această precizare legată de învăţătură şi de practica sa. Încălcînd principiul „e mai sigur să le urmezi pe cele ştiute decît să inventezi ceva nou", reformatorii propagau „dogme noi". Deşi, atunci cînd punea în contrast „Biserica şi inovatorii", e posibil ca uneori Eck să se fi referit numai la diferenţele dintre Vulgata şi traducerile moderne ale Bibliei, în general, ca şi colegii săi, îi ataca pe „vînzătorii de iluzii" pentru că ignorau capodoperele tradiţiei creştine în favoarea a ceea ce „au scris ereticii afurisiţi şi blestemaţi". Greşeala lui Luther era o reînviere a lui Hus şi Wycliffe, după cum demonstrase Eck la Leipzig şi a continuat să acuze în polemicile de mai tîrziu; pentru că husiţii deveniseră proverbiali pentru opiniile lor eretice, şi „dogmele greşite ale lui Luther" erau identice cu acele opinii, ceea ce îl făcea pe Luther „patronul" husiţilor. Astfel, Reforma nu aducea nimic nou cu adevărat şi totuşi era vinovată de introducerea unei „greşeli noi" în doctrina creştină. Alegerea trebuia făcută, după cum remarcau Erasmus şi alţii, între o tradiţie de cincisprezece secole şi una de circa un deceniu. Cauza profundă a divizării şi a apostaziei era hotărîrea protestanţilor, credincioşi faţă de ceea ce ei considerau a fi cuvîntul, voinţa, Dumnezeu şi Evanghelia, „de a nu fi constrînşi de autoritatea vreunui sfînt conciliu, suveran pontif, dascăl sfînt sau a vreunei universităţi" – pe scurt, de nici o voce autoritativă a Bisericii catolice.

Dried. *Eccl. scrip.*4 (1533:599)
Ems. *Ven. Luth.* (*CCath* 4:84)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* ded. (*CCath* 27:3)
Ec. *Ps.* 20. pr.; 2; 3 (*CCath* 13; 6; 12; 21-22)

Pol. *Henr. VIII.* 2 (1536:37r)

Ec. *Ev.* Trin. 3 (1530-II:87r); Ec. *Eleg.* (1544:A2v; B3v)
Henr. VIII *Coerc. Luth.* (1523:A4v); Ambr. Cath. *Consid.* (1547:35r)
Ec. *Enchir.* 39 (*CCath* 34:405)
Ec. *Dial.* 2.3 (1517:B4r)
Ec. *Rit.* 2 (1519:A2v); Aug. Alf. *Witt. Abg.* (*CCath* 11:36)
Ambr. Cath. *Excus. disp.* 4 (1521:81r)

Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:94)
Eras. *Pseudev.* (*LB* 10:1582); Wic. *Ret. Luth.* (1538:C2v); Sad. *Genev.* (Barth-Niesel 1:450); Tap. *Orat.*1.6 (Mylius 2:328)

Ec. *Rit.* 3 (1519:A3v)

Una dintre aceste voci ale autorității catolice era suveranul pontif, papa, pe care protestanții, păstrînd înclinația „tuturor ereticilor" de a ataca Scaunul Apostolic, l-au atacat cu fervoare, identificîndu-l cu Antihristul profeției biblice, așa cum făcuseră și ereticii husiți înainte. Pe lîngă faptul că au recunoscut existența unor „abuzuri" ale papalității și că au catalogat apoi protestantismul ca adevăratul Antihrist, apărătorii credinței au reamintit ascultarea de la început a lui Luther însuși față de Leon al X-lea și, sub presiunea afirmației că justificările existenței papalității sînt complet lipsite de legitimitate biblică, au început să reitereze dovezile exegetice recunoscute ale autorității divine a papalității, dintre care multe se dezvoltaseră în timpul schismei dintre Răsărit și Apus. Existau, cu siguranță, și argumente raționale, „chiar dacă nu erau pasaje din Sfînta Scriptură", care porneau de la ideea purtării de grijă a lui Dumnezeu față de conducerea și unitatea Bisericii Sale. Problema avea totuși să fie decisă pînă la urmă de cuvintele lui Hristos către Petru din Evanghelii, în principal din cele trei pasaje standard: Mt. 16,18-19; Lc. 22,32 și In. 21,17.

Îndemnul lui Hristos adresat lui Petru, „Paște oile Mele", care însemna în greacă, după cum și Erasmus a fost de acord, „Vei conduce oile Mele", nu era doar „imperativ", ci „constitutiv"; el însemna: „Tu, și nimeni altul ca egal al tău, vei păzi oile Mele... pentru a le feri de a fi otrăvite de vreo erezie contra credinței, contra Sfintei Scripturi, contra celor șapte sfinte taine". Nimeni dintre cei care sînt „oi ale lui Hristos" nu poate fi în afara autorității lui Petru și a succesorilor lui. Și, astfel, aceste cuvinte l-au făcut pe Petru vicarul lui Hristos, după cum a insistat în repetate rînduri cardinalul Pole. Afirmația lui Hristos către Petru: „M-am rugat pentru tine, ca să nu piară credința ta" este „universală" în privința validității sale, dar unică prin faptul că i-a fost adresată doar lui Petru; ea nu se referea însă la „persoana" lui Petru sau a papilor de după el, ci la „slujire", ce rămîne și după ce persoana a murit. Problema crucială nu era, desigur, moartea, ci apostazia, a lui Petru sau a papei. Petru „greșise" cînd i-a interzis lui Hristos să meargă în Ierusalim ca să moară, devenise „un eretic" cînd s-a lepădat de Domnul și fusese condamnat de Pavel pentru tendințele iudaizante. „Cu toate acestea, rămîne în continuare piatra" pe care Hristos a zidit Biserica Sa; nici condamnarea lui Pavel nu implica faptul că ar fi „egali" în „conducere și putere", ci numai în

Aug. Alf. *Malag.* (1520: E2r); Clicht. *Oec.* 1.3 (1526: 13v)
Vezi *supra*, pp. 154, 213
Aug. Alf. *Malag.* (1520: E4r); Pg. *Cont.* 12 (1541-II: 24r)

Naus. *Misc.* 5.1 (*CT* 12: 392-396)
Ambr. Cath. *Comm.* 2Thess. 2; 3-4 (1566: 384); Herb. *Enchir.* 13 (*CCath* 12: 59-60)
Ambr. Cath. *Consid.* 1; 2 (1547: 6v; 34r)
Calv. *Nec. fer.* (*CR* 34: 522-524); Mel. *Pot. pap.* 7 (*Bek.* 472)

Vezi vol. 2, pp. 186-198; vol. 1, pp. 358-361; vol. 3, pp. 72-76; *supra*, pp. 160-161

Cont. *Pot. pont.* (*CCath* 7: 24)

Vezi vol. 2, pp. 187-188

In. 21, 15-17
Eras. *Adnot.* In. 21 (*LB* 6: 418)
Aug. Alf. *Babst. stl.* (1520: B4v); Fish. *Confut.* 25 (1523: 411)
Caj. *Pont.* 11 (*CCath* 10: 62); Caj. *Ev. Joh. 21,16* (1530: 211v)
Aug. Alf. *Babst. stl.* (1520: A3v)

Pg. *Cont.* 16 (1541-II: 105r)

Pol. *Henr. VIII.* 1 (1536: 18r); Pol. *Sum. pont.* 5 (1569: 10r-13r); Pol. *Conc.* 23; 28 (1562; 12r; 15r)
Lc. 22,32 (Vulg.)
Caj. *Resp. Luth.* 5 (Lyon 1: 128); Fish. *Confut.* 23 (1523: 410)
Caj. *Ev.* Luke 22: 32 (1530: 131r); Herb. *Enchir.* 31 (*CCath* 12: 108-109)

Aug. Alf. *Babst. stl.* (1520: A4v)
Caj. *Pont.* 3 (*CCath* 10: 21)
Mt. 16,22
Aug. Alf. *Babst. stl.* (1520: A4r)
Vezi vol. 1, p. 37
Ec. *Enchir.* 3 (*CCath* 34: 68)

Caj. *Pont.* 3 (*CCath* 10: 21)

Ec. *Enchir.* 3 (*CCath* 34:68)
Vezi *supra*, pp. 153-155
In. 3,18 (Vulg.)
Caj. *Pont.* 13 (*CCath* 10:83)

„slujirea apostolească", pe care o împărţeau. Cît despre problema clasică a apostaziei unui papă, poziţia cardinalului Cajetan a fost că un papă care a căzut în erezie încetează prin acest fapt a mai fi papă, pentru că, pierzînd adevărata credinţă, îşi va pierde dreptul de a fi succesor al lui Petru, înaintea adunării divine, dacă nu în faţa „adunării bisericeşti".

Mt. 16,18
Ambr. Cath. *Clav.* 2 (1543:113)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 2.1 (*CCath* 27:93)
Wic. *Hag.* (1541:247a; 109v); Lain. *Disp. Trid.* 2.2.56 (Grisar 1:76-77)
Caj. *Pont.*1 (*CCath* 10:1-2); Caj. *Apol.* (1513:6r)
Pol. *Henr. VIII* 2. (1536:45r)
Cont. *Pot. pont.* (*CCath* 7:37-39)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 2.13 (*CCath* 27:149)
Vezi *supra*, p. 160
Aug. Alf. *Babst. stl.* (1520:C2r)
Ec. *Enchir.* 3 (*CCath* 34:57)
Caj. *Pont.* 13 (*CCath* 10:81)
Irin. *Haer.* 3.3.1-3 (Harvey 2:8-12)
Fish. *Corp.* 4.21 (1527:191v)
Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:32)
Pol. *Sum. pont.*20 (1569:58v)
Vezi vol. 1, p. 176
Luth. *Def. Ec. jur.* (*WA* 2:636-637); Calv. *Nec. ref.* (*CR* 34:522)
Caj. *Pont.* 5; 6 (*CCath* 10:41; 45); Lain. *Disp. Trid.* 2.3.60; 2.3.66 (Grisar 1:80-81; 90)

Legitimitatea biblică a papalităţii venea, cum se întîmplase în special din Evul Mediu tîrziu încoace, din declaraţia lui Hristos: „Tu eşti Petru, şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea". Cu toate că legea hermeneutică a lui Luther referitoare la un singur sens al Scripturii l-a determinat să aplice declaraţia numai lui Petru, a furnizat „dovada incontestabilă" că Hristos le-a conferit primatul nu numai lui Petru, ci (conform „multor scriitori latini"), prin el, lui Clement şi tuturor papilor care i-au urmat. Biserica Romei era diferită faţă de alte Biserici din acest punct de vedere: capul ei „era acelaşi cu capul Bisericii catolice". Iar Petru era diferit de toţi ceilalţi apostoli prin faptul că el singur mărturisise că Hristos este Fiul lui Dumnezeu; în vreme ce puterea iertării păcatelor şi puterea de a le lega şi dezlega le fuseseră date tuturor apostolilor, „paşterea" turmei creştine şi „confirmarea dogmelor care aparţin credinţei creştine" le aparţin numai lui Petru şi succesorilor săi, ceea ce îl făcea pe papă „vicarul lui Hristos". El rămînea „vicarul lui Hristos" chiar dacă se muta din Roma, deşi era „cuvenit şi firesc" să rămînă acolo; „minciuna cea nouă" că Petru nu a fost niciodată la Roma şi obiecţia că primatul nu-l are Roma, ci Ierusalimul nu meritau nici o atenţie. Lista episcopilor romani a lui Irineu – disponibilă acum, dar numai parţial, în ediţia princeps a lui Erasmus din 1526 – era dovadă a vechimii şi ortodoxiei unice a Scaunului roman. Încercarea protestantă de a exploata variantele din *Unitatea Bisericii* a lui Ciprian pentru avantaj polemic nu a putut rezista unei explicări atente a textului: deşi Ciprian vorbea despre apostoli ca despre „egali", tot el spunea că „unitatea Bisericii îşi are originile din unul, adică din Petru".

In. 21,17
In. 10,27
Caj. *Pont.* 11 (*CCath* 10:64)

Deşi „oile" pe care Petru primise poruncă să le „pască" erau cei aleşi, despre care Hristos spusese: „Oile Mele Îmi aud glasul, şi Eu le cunosc", conducerea pe care o exercita asupra Bisericii nu se reducea doar la cei aleşi. Păstorii pe care i-a numit Hristos nu erau ascunşi, ci cunoscuţi de către toţi; de aceea era potrivit ca protestanţii să fie întrebaţi „dacă turma peste care Hristos

Mor. *Tyn.* 9 (Sylvester 8:1012)
Ec. *Resp. art. Zw.* 6 (1530:D2r)
Guidic. *Eccl. emend* 2 (*CT* 12:236; 234)
Vezi *supra*, p. 123
Mt. 18,17
Eras. *Hyp.*1 (*LB* 10:1298-1299); Ec. *Enchir.* 1 (*CCath* 34:33)
Clicht. *Hom.*18 (1535:157)
Herb. *Enchir.* 8 (*CCath*12:42-43)
Diet. *Cat.* 1.9 (1545:F4r)
Fish. *Sac.* 1.21 (*CCath* 9:20)
1Tim. 3,15
Ef. 5,27
Ec. *Rep. art. Zw.* 6 (1530:E1r)
Mor. *Tyn.* 8 (Sylvester 8:836)
Lat. *Def. Buc.* 5 (*CCath* 8:139); Grop. *Enchir.* 1 (1547:20v)
Coch. *Phil.* 4.63 (1534:T2r-T2v)
Luth. *Antinom.* (*WA* 50:477); Luth. *Wied.* (*WA* 26:147)
Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:31)
Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:110)
Ec. *Enchir.* 1 (*CCath* 34:19)
Tap. *Orat.* 2.2 (Mylius 2:333)
Lat. *Def. Buc.* 2 (*CCath* 8:57)
Coch. *Aeq. dis.* (*CCath* 17:18)
Ambr. Cath. *Excus. disp.* 3 (1521:21r)
Grop. *Enchir.* 2 (1547:107r)
Ambr. Cath. *Apol. ver.* 4.3 (*CCath* 27:262)
Herb. *Enchir.* 28 (*CCath* 12:100)
Fish. *Confut.* 27 (1523:437-438); Fish. *Corp.* 6.26 (1527:277r)
Fish. *Corp.* 1.20; 3.5 (1527:35v; 121v-123v)
Ec. *Enchir.* 34 (*CCath* 34:360-361)
Aug. Alf. *Malag.* (1520:E4v); Ems. *Vent. Lut.* (*CCath* 4:71); Ambr. Cath. *Excus. disp.* 3 (1521:15r)
1Pt. 2,9
Caj. *Nov. Test.* 3.1 (1530:E2v-E3v); Fish. *Sac.* 1.19; 2.1; 3.19 (*CCath* 9:18; 21; 65); Juv. *apud* CTrid. *Act.*12.xii. 1551 (*CT* 7-II:433)
Schatz. *Scrut.* 7 (*CCath* 5:96-105)
Herb. *Enchir.* 15 (*CCath* 12:65); Fish. *Sac.* 2.48; 3.14 (*CCath* 9:49; 61); Schatz. *Scrut.* 7 (*CCath* 5:99); Steph. Sest. *apud* CTrid. *Act.* 22.xii.1551 (*CT* 7-I:425)
Holl (1948) 322

așezase păstori cunoscuți era sau nu turma Lui și Biserica Lui". Dacă răspundeau afirmativ, cum ar fi trebuit să facă, atunci rezulta că este o greșeală să definești Biserica doar ca pe o asociație a celor aleși, aceasta fiind „greșeala pe care o comiseseră adepții lui Wycliffe și Hus". Altfel, la ce entitate concretă s-ar fi putut gîndi Hristos cînd a poruncit: „Spune-l Bisericii"? În calitate de corp mistic al lui Hristos, condusă de Duhul Sfînt, Biserica catolică este totuși „cunoscută public", nu „ascunsă". Desigur, nu este vorba despre o clădire făcută din piatră, ci despre Biserica vizibilă, instituțională, ierarhică, numită „stîlp al adevărului". Promisiunea că va fi neînvinsă nu aparținea doar unei Biserici care era practic „fără pată" și care nu era prezentă sub acest aspect nici printre protestanți, ci „Bisericii de pe pămînt, care e încă angajată în lupte". Orice altă „Biserică" nu era altceva decît o idee platonică și o himeră. Împotriva radicalilor, Luther a făcut declarații de genul: „Acum o mie de ani nici voi, nici eu nu existam și totuși Biserica s-a păstrat și fără noi"; era o pledoarie pentru Biserica instituțională și chiar papală, nu pentru Biserica „ascunsă" a celor aleși. Trebuia ca reformatorii să admită astfel că, deși acum ei se opuneau instituțiilor sale, Biserica era una și existase încă înainte de apariția lor.

„Ori [au vrut să susțină] că nu cei puțini s-au separat de cei mulți, ci invers, catolicii de luterani?" Orice astfel de pretenție obraznică reprezenta „vechea eroare a donatiștilor". Era asemănătoare cu obiceiul protestant de a risipi ceea ce Dumnezeu a adunat: jertfa inimii și „cea mai mare jertfă a lui Dumnezeu" în liturghie; spovedania fraternă a credincioșilor unul altuia și spovedania sacramentală unui preot; pocăința spirituală și sistemul penitențial; rugăciunea în Duhul Sfînt, „cultul exterior" și „slujbele"; adorarea lui Hristos „în Duh și în adevăr" și adorarea lui Hristos în Euharistie, „Biserica Duhului" și „Biserica fizică"; „credința lui Hristos" și „epistolele decretale" ale legii canonice. Deși încuviințau ideea protestantă că în Noul Testament cuvîntul „preot" nu se referea la apostoli ca atare, ci la Hristos sau la fiecare credincios, cei ce apărau „preoția evanghelică" a Bisericii romano-catolice împotriva reformatorilor interpretau preoția universală a tuturor credincioșilor ca una „prin care omul se oferă complet ca jertfă lui Dumnezeu", și nu, cum interpreta Luther, „ca sprijin, asistență și mijlocire reciproce și fraterne" ale creștinilor. Ei au denunțat sfatul lui Luther, adresat husiților, ca, în caz de urgență, membrii unei

Vezi *supra*, p. 216
Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:106); Coch. *Obsc. vir.* 4 (*CCath*15:18); Fish. *Confut.* 13 (1523:239)

Lat. *Def. Buc.* 5 (*CCath* 8:123)

Caj. *Pont.* 2 (*CCath* 10:5)

Dried. *Lib. chr.* 3 (1540-II:69-72)

Coch. *Phil.* 4.19; 4.21 (1534:Q1v-Q2r)
Apol. Conf. Aug. 7:1-8 (*Bek.* 233-235); *Conf. Helv. post.* 18 (Niesel 258)

Mt. 23,2-3

Vezi *supra*, pp. 153-156

Aug. Alf. *Babst. stl.* (1520:C2v-C3r); Cap. *apud* CTrid. *Act.* 22.ii.547 (*CT* 5:850)

Ambr. Caht. *Apol. ver.* 2.17 (*CCath* 27:159); Caj. *Pont.* 13 (*CCath* 10:86)
Lat. *Def. Buc.* 5 (*CCath* 8:133); Ambr. Cath. *Clav.* 2 (1541-II:15v)
Ems. *Ven. Luth.* (*CCath* 4:74); Fish. *Sac.* 2.14 (*CCath* 9:28); Pg.*Cont.* 11 (1541-II:208-209)
Herb. *Enchir.* 33 (*CCath* 12:115-116); Pg. *Cont.* 3 (1541-I:127r)

Vezi vol. 1, pp. 320-321
Tap. *Orat.* 2.8 (Mylius 2:335); Grop. *Cap. inst.* (1594:A4r)
Lat. *Def. Buc.* 2 (*CCath* 8.57)

Ambr. Cath. *Comm.* 1Cor. 1; Ef. 4 (1566:134, 310)

Diet. *Phim.* 1 (1532:C2r)

Pol. *Disc. pac.* (1555:B3r)
Caj. *Summul.*E (1530:G8v-H1v); Grop. *Buc.* (1545:11v)
Aug. Alf. *Babst. stl.* (1520:A2r); Ambr. Cath. *Consid.* 3 (1547:74r)

congregaţii, dat fiind faptul că sînt „preoţi", să-şi desemneze dintre ei un slujitor.

Mai presus de toate, îi preocupa apărarea doctrinei catolice a preoţiei împotriva „nebuniei donatiştilor". Aplicarea pasajului Matei 16,18 la persoana lui Petru, şi nu la papalitate însemna repetarea ereziei donatiste potrivit căreia „autoritatea bisericească nu sălăşluieşte în slujitori păcătoşi"; aceasta demonstra incapacitatea de a distinge între tainele Bisericii, chiar şi cele săvîrşite de astfel de slujitori, şi „tainele false care se găsesc în templele idolilor". Ei învăţau, împotriva „aceleiaşi vechi apărări a ereticilor" şi a donatiştilor, că „Biserica este sfîntă, chiar dacă în ea sînt şi păcătoşi..., nu datorită vreunei sfinţenii a vieţii sau vreunei probităţi a moravurilor, ci datorită demnităţii slujirii" preoţiei şi a tainelor. O astfel de afirmaţie putea găsi paralele aproape identice în mărturisirile Bisericilor luterană şi reformată, care în plus citau cunoscutul avertisment al lui Hristos privind ascultarea fariseilor care şedeau în scaunul lui Moise, ca dovadă că Dumnezeu se foloseşte şi de serviciile oamenilor răi. Acelaşi pasaj a devenit textul de bază al romano-catolicilor ca răspuns la plîngerea că membrii clerului trăiesc în păcat, dar şi în sprijinul ideii că autoritatea lui Petru nu a fost afectată de căderea acestuia. În opoziţie cu protestanţii, textul a demonstrat autoritatea prelaţilor în Biserică şi a servit ca bază pentru continuarea elaborării argumentului tradiţional al preoţiei şi jertfei veterotestamentare în Noul Testament: „Dacă Hristos voia să i se aducă atîta cinste scaunului lui Moise..., cu atît mai mult ar trebui ascultaţi şi respectaţi cei ce stau pe scaunul lui Hristos!".

Această reafirmare a argumentelor augustiniene împotriva donatismului se inspira din convingerea lui Augustin că unitatea Bisericii – „universalitatea, vechimea şi consensul ei" – trebuie să fie perfectă. În Epistola 1 către Corinteni, Pavel avertizase cu privire la schismă, în Efeseni cu privire la „ereticii dezertori", iar Augustin cu privire la cei ce acceptau autoritatea Scripturii, dar distrugeau unitatea [Bisericii]. Acum, avînd în vedere crescîndele „dezordini interne ale creştinătăţii", îi revenea fiecărei părţi obligaţia de a recunoaşte că, oricît de rele erau abuzurile ce se petreceau în Biserică, nu erau nici pe departe atît de periculoase ca schisma şi erezia. Chiar dacă nici un alt argument în favoarea împărtăşirii sub o singură specie nu era convingător, rămînea măcar întrebarea dacă merita

Lat. *Def. Buc.* 2 (*CCath* 8:54-55)

Pg. *Mosc.* (1543:2r; 9r)

Pg. *Cont.* 3 (1541-I:114r)

Lat. *Def. Buc.* 5 (*CCath* 8:136)
Grop. *Buc.* (1545:17v-18r)

Fish. *Confut.* pr. (1523:44)
Luth. *apud Disp. Lips.* (*WA* 2:275)
Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:7); Ambr. Cath. *Consid.* 1 (1547:8r)

reinstaurarea împărtășirii credincioșilor din potir cu prețul schismei. Din perspectivă dogmatică existau „foarte puține puncte" în dispută între Biserica Ortodoxă Rusă și Occident, însă ea[1] „va pieri complet, în primul rînd pentru că s-a depărtat de la unitatea Bisericii". De aceea era necesar ca insistenței protestante asupra cuvîntului și a tainelor – corectă de altfel, ca semne ale Bisericii – să se adauge semnul unității; pentru că „nu prin aceste semne..., ci prin însăși unitatea sa, care este indivizibilă, ni s-a... transmis Biserica de la începuturile ei", iar Hristos se instituise ierarhia pentru a proteja unitatea. Una era diversitatea, cu totul altceva schisma, iar Luther era „autorul schismei". După cum spusese Augustin, iar Luther fusese cîndva de acord, nu exista păcat mai mare decît sectarismul, care nu putea fi justificat nici de presupusa centralitate a evangheliei. Augustin însuși mărturisise că nu ar fi crezut în evanghelie dacă nu ar fi fost mișcat de autoritatea Bisericii catolice.

De la pluralism la definiție

Köstlin (1897) 1:208

Strîngînd rîndurile pentru a se apăra și a contraataca, teologii romano-catolici din prima jumătate a secolului al XVI-lea au dat uneori impresia unei omogenități doctrinale mai mari decît era în realitate, însă nevoia de a cădea de acord asupra unor definiții ale învățăturii, în multe (dar cu siguranță nu în toate) dintre subiectele controversate a scos la lumină diferențele de opinie dintre ei. Biserica romano-catolică a reacționat la Reformă la mijlocul secolului printr-o serie de definiții ale principalelor doctrine aflate în dispută, dar a fost obligată să decidă pe care dintre diversele variante o va sprijini. Ea a făcut trecerea de la pluralism la definiție pe mai multe fronturi, dar cu precădere în privința celor două seturi de probleme identificate de unii teologi mai tîrziu ca principiile „material" și „formal" ale Reformei: natura și locul autorității și doctrina îndreptățirii, cu implicațiile ei asupra doctrinei păcatului originar. Acestea s-au întîmplat la Conciliul de la Trident, întrunit într-o serie de treizeci și cinci de ședințe, cu intermitențe, între 1545 și 1563.

1. Biserica Ortodoxă Rusă. Autorul Albert Pighi își exprimă această convingere în anul 1541 (n. trad.).

Guidic. *Eccl. emend.* 4 (*CT* 12:243)

În „Bula de convocare" din 22 mai 1542, papa Paul al III-lea a recomandat cele trei subiecte uzuale aflate pe agenda conciliului: „cele ce ţin de puritatea şi adevărul religiei creştine; cele ce ţin de restaurarea bunelor moravuri şi de corectarea celor rele; cele ce ţin de pacea, unitatea şi armonia creştinilor între ei, fie ei prinţi sau oameni din popor". În fiecare dintre cazuri, aceste trei subiecte reflectau în acelaşi mod cel puţin trei necesităţi distincte, dar corelate: să-i înfrunte pe reformatorii protestanţi pe terenul lor; să armonizeze contradicţiile din interiorul tradiţiei patristice şi al celei medievale; să rezolve diferendele dintre apărătorii credinţei romano-catolice. Deşi cea de-a treia necesitate avea periodic tendinţa de a domina deliberările conciliului, a trebuit să se insiste în mod repetat asupra ideii că prima problemă era de fapt motivul întrunirii conciliului, pe cînd celelalte două erau un obstacol în calea dezbaterii ei. Această insistenţă a devenit vizibilă în special în dezbaterile asupra tainelor: „Pentru conciliu este de ajuns", recomanda un legat papal, „să condamne ereziile, unde mai sînt multe de făcut, nu să decidă în toate disputele scolastice".

Paul. III. *Init.* (*CT* 4:230)

Cresc. *apud.* CTrid. *Act.* 21.ix.1551 (*CT* 7-I:143)

Ca şi alte formulări ale credinţei din secolul al XVI-lea, definiţia specificului romano-catolic de la Trident s-a deschis cu o formulare a problemei autorităţii – mai precis, cu o definiţie a canonului biblic. Problema fusese redeschisă de polemicile protestante şi complicată şi mai mult de erudiţia filologică. În plus, rămînea, în tradiţia eclezială acceptată problema stînjenitoare a unui „canon dublu" al Vechiului Testament, care îi situa pe poziţii opuse pe Ieronim şi pe Augustin. Conciliul de la Florenţa adoptase la 4 februarie 1441 o listă oficială a cărţilor canonice, care avea astfel o prezumptivă autoritate; însă, din cauza aspectului confuz al textului decretelor acelui conciliu, nu era prea clar dacă legislaţia în privinţa canonului Scripturii era obligatorie, deşi cea mai detaliată consemnare a Conciliului de la Trident raporta că „toată lumea a fost de acord că [lista cărţilor canonice] adoptată de Conciliul de la Florenţa ar trebui acceptată pur şi simplu". A fost acceptată, dar nu „pur şi simplu", ci numai după ce „mulţi şi-au făcut auzită părerea, fără a mai respecta vreo ordine". Cînd s-a ajuns la vot, s-au aprobat în unanimitate toate cărţile cuprinse în canonul definit la Florenţa, şi anume canonul mai lung, ce includea cărţile „deuterocanonice", cum ar fi Macabei şi Eclesiasticul.

Pasch. *apud* CTrid. *Act.* 7.vii.1546 (*CT* 305-306) Vezi *infra*, p. 341

Clvs. *Libr. can.* 2 (*CT* 12:472-474)

CFlor. (1438. 1445) 11. *Decr. Copt.* (Alberigo-Jedin 572)

Apud Mass. *Diar.* III. 26.ii.1546 (*CT* 1:495-496) Cerv. *Ep.* 27.ii.1546 (*CT* 10:399-400)

Mass. *Diar.* III. 12.ii.1546 (*CT* 1:478)

Sevrl. *Comm.* 15.ii.1546 (*CT* 1:32)

CTrid. 4. *Decr.* 1 (Alberigo-Jedin 663-664)

Pentru cei mai mulţi reformatori, problema canonului, în măsura în care era o chestiune doctrinară de autoritate mai mult decît una istorică de stabilire a autorului (deşi cele două erau, bineînţeles, în strînsă legătură), făcea parte din doctrina *sola Scriptura*, cu toate că dreptul Bisericii de a fixa canonul părea a contrazice această doctrină. Pentru apărătorii credinţei romano-catolice de dinainte şi de la Conciliul Trident, *sola Scriptura* a fost, de asemenea, punctul dogmatic în dispută şi în dezbaterile asupra canonului; lista conciliului cu cărţile biblice care trebuia incluse a fost decisă, sinoptic şi dogmatic, în contextul unei afirmări, împotriva principiului *sola Scriptura*, a autorităţii „cărţilor scrise şi a tradiţiei nescrise", ce într-un fel proveneau toate „din gura lui Hristos" sau fuseseră inspirate de Duhul Sfînt. Nici criticii, nici susţinătorii acestui decret nu au observat totuşi întotdeauna cu suficientă atenţie că conciliul a atribuit în cele din urmă o astfel de autoritate „tradiţiei apostolice". Existau unii care au cerut o clarificare a expresiei „tradiţie apostolică", pornind de la faptul că, de exemplu, porunca de a se abţine de la „animalele sugrumate", ce avea cu certitudine o garanţie scripturistică, fiind o tradiţie apostolică decisă de un conciliu apostolic, era clar „depăşită" acum, fiind „abrogată prin desuetudine", pe măsură ce credinţa Bisericii a crescut şi s-a dezvoltat; mai mult decît atît, Biserica o abolise prin „autoritatea ei". Alţii au amestecat la întîmplare definiţia celor două voinţe ale lui Hristos, dată de Conciliul al treilea de la Constantinopol, din 681, cu „tradiţia" potrivit căreia „Sfînta Ana este mama Fecioarei Maria".

CTrid. 4. *Decr.* 1 (Alberigo-Jedin 663)

Apud Mass. *Diar.* III. 17.ii.1546 (*CT* 1:481)

Fapte 15,29

Apud Sevrl. *Comm.* 26.ii.1546 (*CT* 1:33)
Lain. *Disp. Trid.* 1.2.10 (Grisar 1:12); Ambr. Cath. *Consid.* 2 (1547:37r); Pol. *Conc.* 54 (1562:29r-30r)
Fish. *Confut.* 16 (1523:271

Vezi vol. 2, pp. 90-103

Jaj. *Trad. eccl.* 2 (*CT* 12:524)

Mai presus de toate, disputele pe tema *sola Scriptura*, din secolul al XVI-lea, ca şi dezbaterile de dinainte, impuseseră reflectarea asupra unei întrebări: era întreaga revelaţie conţinută de Scriptură şi care era statutul aşa-ziselor tradiţii nebiblice sau postbiblice, dar care nu erau antibiblice? Sau, în formularea unui episcop de la Trident: „De crezi în dumnezeiasca Scriptură ce a fost scrisă de mîna evangheliştilor şi apostolilor, de ce nu crezi dumnezeiasca voce care a fost transmisă prin gura Bisericii?". Un proiect de decret, supus aprobării conciliului, includea formularea: „Acest adevăr al evangheliei este conţinut parţial (*partim*) în cărţi scrise şi parţial (*partim*) în tradiţii nescrise". Citînd expresii precum cea a lui Bernard, formularea propunea ca ambele să fie privite cu „un sentiment egal de respect" (*par pietatis affectus*). Deşi s-ar putea să

Vezi *supra*, pp. 218-220

Ang. Pasch. *Trad.* 1 (*CT* 12:525)

Apud CTrid. *Act.* 22.iii.1546 (*CT* 5:31)

Brd. Clr. *Praec. et disp.* 9.19 (Leclerq-Rochais 3:266)

Lain. *Disp. Trid.* 1.4.38 (Grisar 1:55); Dict. *Phim.* (1532:B1r)

fi reprezentat punctul de vedere al majorităţii, formula „parţial/parţial" a atras o reacţie puternică. Un episcop spunea că punerea Scripturii şi a tradiţiei nescripturale pe acelaşi loc este „scandaloasă". Înlocuirea expresiei „cărţi scrise *şi* tradiţii nescrise" cu „parţial/parţial" a făcut textul final mai acceptabil în general şi din cauză că păstra referinţa la „un sentiment egală de cucernicie și respect"; dar acest „şi" putea fi considerat ca sinonim cu „parţial/parţial" sau putea însemna că adevărul evangheliei era conţinut întreg de Scriptură, ce era explicată în tradiţia ulterioară. Prin acest decret, conciliul şi-a definit maniera de a proceda, care consta, după cum s-a formulat într-o sesiune ulterioară, în extragerea învăţăturilor sale „din Sfînta Scriptură, din tradiţia apostolică, din sfintele concilii recunoscute, din constituţiile şi autorităţile suveranilor pontifi şi ale Sfinţilor Părinţi şi din consensul Bisericii catolice" – toate aceste surse dacă este posibil, mai puţine dacă nu se poate altfel.

Şi în privinţa doctrinei păcatului originar au rămas multe probleme nerezolvate în secolul al XVI-lea. Părinţii Bisericii scriseseră foarte mult pe această temă, dar nu formulaseră nici o definiţie cu caracter normativ; conciliile dinainte, în principal cele regionale și mai puţin cele ecumenice, dăduseră decrete care aveau ca obiect această doctrină, dar nu erau întru totul definitive; părea să existe un consens larg asupra ortodoxiei doctrinei augustiniene, consemnat în documente oficiale romano-catolice şi protestante, însă aceasta nu fusese de ajuns pentru a preveni divergenţele mari. Relaţia dintre doctrina augustiniană şi tradiţie, problematică pînă şi pe vremea lui Augustin, revenise în actualitate în dezbaterile Reformei; negarea anabaptistă a botezului copiilor, practică ce generase dezvoltarea doctrinei păcatului originar, era bazată pe acuzaţia că în Noul Testament nu se precizează nimic despre vreun astfel de botez, pe cînd apărarea botezului copiilor se baza pe argumentul că exista o „tradiție apostolică", deşi nescrisă, care îl susţine. Fără tradiţie, doctrina ar fi pierdută, însă, printr-o inconsecvenţă fericită, protestanţii păstraseră tradiţia – nu numai că o păstraseră, ci îi acuzau chiar ei pe oponenţi că trădau antropologia lui Augustin. Era un ecou al augustinienilor din cele două secole anterioare, care erau încă citaţi în secolul al XVI-lea.

Ca parte a strategiei de atac la adresa „neopelagienilor", reformatorii au avut o grijă deosebită să numească „păcat" concupiscenţa ce rămîne după botez, în contrast cu

Apud Sevrl. *Comm.* 5.iv.1546 (*CT* 1:45)

CTrid. 4. *Decr.* 1 (Alberigo-Jedin 663)

CTrid. *Act.* 8.ix.1551 (*CT* 7-I:114)
Vauch. *apud* CTrid. *Act.* 1.xii.1546 (*CT* 5:679)

Pol. *apud* Sevrl. *Comm.* 14.vi.1546 (*CT* 1:75)
Apud CTrid. *Act.* 31.v.1546 (*CT* 5:172); Mrl. *Pecc. orig.* 1 (*CT* 12:554); Card. leg. *Ep.* 19.v.1546 (*CT* 10:492-493)

Vezi *supra*, 262-264
Lib. Ratis. 4 (*CR* 4:194-198)

Grop. *Buc.* (1545:8r-9v)

Vezi vol. 1, pp. 290-302

Vezi *infra*, pp. 344-352
Vezi vol.1, pp. 300-302; 324-327
Aug. *Serm.* 115.4 (*PL* 38:657); Serip. *apud* CTrid. *Act.* 28v.1546 (*CT*5:169); Serip. *Pecc.orig.* 6 (*CT* 12:548); Ambr. Cath. *Consid.* 2 (1547:43r)

Coch. *Patr. parv.* 1.4 (*CT* 12:171-174)

Vezi *supra*, pp. 183-186; 261-264
Vezi *supra*, pp.70-72
Mrl. *Pecc. orig.* 5 (*CT* 12:558)

Confut. Conf. Aug. 2 (*CCath* 33:80-81)

Tom. Aq. *S.T.* 3.27.3. resp. (*Ed. Leon.* 11:292)

Vezi *supra*, pp. 196-197
Fish. *Confut.* 2 (1523:123)
Ambr. Cath. *Consid.* 2 (1547:45v-46r)
Leo X. *Ex. Dom.* 2-3 (Denzinger-Schönmetzer 358)

Bert. *apud* CTrid: *Act.*4.vi.1546 (*CT* 5: 184)
Aug. *Pecc. merit.* 4 (*PL* 44:153)

Serip. *Concup.*1 (*CT* 12:550-551); Pol. *apud* Sevrl. *Comm.* 14.vi.1546 (*CT* 1:76)
Scrip. *Pecc. orig.* 4 (*CT* 12:544); Dried. *Grat. lib. arb.* 1 (1537-I:153)
Rom. 6,6; 7,24
Mrl. *Pecc. orig.*12 (*CT* 12:563); Grop. *Enchir.* 2 (1547:40v)
CTrid. *Decr. min.* vi.1546 (*CT* 12:568); CTrid. *Act.* 7.vi.1546 (*CT* 5:197)
CTrid. *Act.* 7.vi.1546 (*CT* 5:197)
Mart. *apud* CTrid. *Act.* 8.vi.1546 (*CT* 5:207)

terminologia scolastică, ce vorbea despre o „înclinaţie" (*fomes*). O astfel de terminologie era inadecvată, deoarece credinciosul îndreptat nu era numai drept, ci, în acelaşi timp, şi păcătos. Totuşi, în doctrina catolică despre harul baptismal, această „înclinaţie rămasă nu poate fi păcat", iar învăţătura reformaţilor fusese în mod repetat condamnată, în primul rînd de bula papală împotriva lui Luther. Pe aceste căi a şi ajuns în discuţie la Trident. Unul dintre părinţii de la conciliu a spus că nu prin „înclinaţie" sîntem „subiecţi ai urii şi mîniei lui Dumnezeu, ci că ea ne îndeamnă spre păcat". Dar Seripando, conducătorul augustinienilor, a insistat, invocîndu-l pe patronul ordinului său, că această concupiscenţă este „rădăcina tuturor păcatelor" şi „raţiunea păcatului" şi în cel botezat şi renăscut şi că ea e cu adevărat o ţintă a repulsiei divine. Fără îndoială, era păcat „într-un fel", căci şi Pavel o numise uneori păcat – mai pecis, „trupul păcatului" şi „trupul morţii". Aceste idei ale lui Seripando au fost cuprinse în mai multe proiecte de decret ce afirmau şi formula scolastică potrivit căreia păcatul originar rămîne în cel botezat „material, însă nu formal", deşi existau unele obiecţii la ea, pornind de la faptul că acest conciliu fusese adunat pentru a armoniza „gîndirea Bisericii catolice", nu opiniile învăţaţilor scolastici.

Apud CTrid. *Act.* 9.vi.1546 (*CT* 5:212-213)

Vezi *supra*, pp. 264-265

Forma finală a decretului, aşa cum a fost adoptată de a cincea sesiune a conciliului, din 17 iunie 1546, părea o expunere, în cinci anateme, a doctrinei augustiniene a păcatului originar, „pe care Biserica catolică răspîndită în întreaga lume a învăţat-o mereu", împotriva „adierilor doctrinei" din diverse epoci, fie ea semipelagiană, maniheică, luterană sau anabaptistă. Păcatul lui Adam a constat în pierderea „sfinţeniei şi virtuţii în care fusese creat" şi, „transmis prin înmulţire, nu prin imitare", a învăluit întregul neam omenesc în moarte şi robia diavolului: conciliul a dat această definiţie ca reacţie împotriva diferitelor forme de pelagianism, inclusiv împotriva a ceea ce a considerat a fi doctrina lui Zwingli. Singurul „leac" împotriva păcatului era „meritul singurului Mijlocitor, Domnul nostru Iisus Hristos, care ne-a împăcat cu Dumnezeu prin sîngele Lui". Opunîndu-se anabaptismului, conciliul a aprobat botezul copiilor ca fiind cuvenit şi necesar, întrucît copiii moşteniseră păcatul originar de la Adam prin părinţii lor. Opunîndu-se lui Luther, a respins ideea că, prin botez, „vina păcatului originar" nu se şterge, ci doar „nu mai este luată în considerare". „Acest sfînt sinod mărturiseşte şi crede că", adăuga decretul, „concupiscenţa sau

Coch. *Phil.* 2.14 (1534 : E2r)
CTrid. 5. *Decr.* 1
(Alberigo-Jedin 665-667)
Pol. *apud* CTrid. *Act.*
21.vi.1546 (*CT* 5 : 257); Cas
apud CTrid. *Act.* 20.vii.1546
(*CT* 5 : 365); Sarac. *apud*
CTrid. *Act.* 9.xi.1546 (*CT*
5 : 643)

înclinația (*fomes*) rămîne și în cei care au fost botezați", dar, în ciuda faptului că în Noul Testament este utilizat termenul „păcat" pentru ea, Biserica catolică nu o considerase niciodată ca fiind păcat în sensul strict al cuvîntului.

Patav. *Just.* pr. (*CT* 12 : 603)
Cerv. *apud* CTrid. *Act.*
21.vi.1546 (*CT* 5 : 257)
Pach. *apud* Sevrl. *Comm.*
21.vi.1546 (*CT* 1 : 83)

Card. leg. *Ep.* 21.vi.1546
(*CT* 10 : 530)
Sarr. *apud* CTrid. *Act.* 28.ix.
1546 (*CT* 5 : 435)
Lip. *apud* CTrid. *Act.*
1.x.1546 (*CT* 5 : 457); Rov.
apud CTrid. *Act.* 2.x.1546
(*CT* 5 : 462); Pach. *apud*
CTrid. *Act.* 11.x.1546 (*CT*
5 : 491)

CTrid. *Decr. just.* II. pr. (*CT*
5 : 420); Coch. *Phil.* 3.6
(1534 : H1v)
Serip. *apud* CTrid. *Act.*
13.vii.1546; 8.x.1546;
26-27.xi.1546 (*CT* 5 : 333;
486; 668); Serip. *Just.* 1.2
(*CT* 12: 614-615); Grop.
Enchir. 2 (1547 : 132r)
Steph. Sest. *apud* CTrid.
Act. 25.x.1546 (*CT* 5 : 609)
CTrid. *Decr. just.* II. 7 (*CT*
5 : 423)

Apud CTrid. *Act.* 28.viii.1546
(*CT* 5 : 418-419)

Doctrina păcatului originar era în strînsă legătură cu doctrina îndreptățirii, după cum se văzuse din condamnarea învățăturilor lui Luther despre persistența păcatului originar în cel renăscut. Dezvoltarea celor două doctrine nu fusese totuși uniformă; căci, în ciuda afirmației că doctrina îndreptățirii fusese „definită de mult, de către Părinți", în realitate „nu se decisese nimic despre ea la concilii", motiv pentru care trebuia tratată în alt mod. Acum, că Reforma ridicase problema îndreptățirii într-o manieră nouă și viguroasă, era de datoria apărătorilor credinței să vorbească despre această problemă în formule care să fie în acord cu ceea ce fusese „definit de mult, de către Părinți". Deși „complicată și dificilă", era, în același timp, problema de care, „din punct de vedere dogmatic, depinde importanța conciliului", principalul punct de divergență cu protestanții. Or, așa cum spunea al doilea proiect de decret pe tema îndreptățirii, în cuvintele de deschidere (pe care unii le-au considerat exagerate), „în acest moment nu există nimic mai supărător și mai provocator pentru Biserica lui Dumnezeu decît această doctrină nouă, coruptă și greșită a unora despre îndreptățire". Prin Seripando și tovarășii săi augustinieni a existat însă și o recunoaștere a faptului că îndreptățirea era diferită de alte doctrine prin caracterul ei mai mult „practic" decît „speculativ", astfel încît era admisibil să se vorbească despre ea așa cum „a trăit-o fiecare", adevărații „experți" fiind cei care se știau a fi păcătoși și care învățaseră din experiență ce înseamnă să fii îndreptat de un Dumnezeu iertător – David, Pavel și Augustin (și ar fi putut să adauge, dar nu au făcut-o, Martin Luther). Doctrinele asupra îndreptățirii propuse de reformatori arătaseră pluralitatea punctelor de vedere pe această temă ale celor care susțineau că împărtășesc tradiția romano-catolică; deși pluralismul s-a manifestat de-a lungul dezbaterilor de la Trident, părinții conciliului au încercat să răspundă în definiția lor Reformei fără a se implica în disputele școlilor de teologie din cadrul romano-catolicismului.

Dezbaterile pe tema îndreptățirii au fost subiectul cel mai important pe agenda conciliului pe parcursul celei de-a doua jumătăți a anului 1546. Acordînd atenție avertismentului lansat la început, că „trebuie să se aplece cu

Bert. *apud* CTrid. *Act.* 21.vi.1546 (*CT* 5:259); Serip. *apud* CTrid. *Act.* 21.vi.1546 (*CT* 5:260) Vauch. *apud* CTrid. *Act.* 7.xii.1546 (*CT* 5:643)

sîrguinţă asupra doctrinei îndreptăţirii, altfel nu se va lua nici o hotărîre", conciliul a formulat „acest decret după îndelungate discuţii", după cum a spus arhiepiscopul Irlandei cînd dezbaterea era aproape de final; aşa cum consemnează procesul-verbal din 7 decembrie 1546, „şi astfel, slavă Atotputernicului Dumnezeu, prefaţa şi cinci capitole despre îndreptăţire au fost definitivate şi aprobate azi", deşi „au rămas spre a se decide încă trei asupra cărora există îndoieli". A devenit evident curînd că ar fi prematură chiar şi formularea unui proiect preliminar de decret înainte de a avea loc dezbateri mai pe larg. Au existat multe proiecte de decret, cel puţin cinci oficiale şi cîteva eforturi individuale, în special din partea lui Seripando, înainte ca textul definitiv să fie acceptat. Nici un alt decret al acestui conciliu, şi puţine decrete ale altor concilii de dinainte sau de după acesta nu au fost tratate cu atîta grijă. Evoluţia decretului a condus şi către o clarificare structurală, generată, se pare, de al doilea proiect propus de Seripando în 26 august 1546, introdus în cel de-al doilea proiect al consiliului, din 23 septembrie, prin care conţinutul pozitiv al decretului a fost pus în evidenţă de „capitole", urmate de condamnările polemice cuprinse în „canoane", al căror scop era ca toţi credincioşii „să poată şti nu doar ce trebuie să păstreze şi să urmeze, ci şi ce trebuie să evite şi de ce trebuie să se ferească".

CTrid. *Act.* 7.xii.1546 (*CT* 5:693)
Pasch. *apud* CTrid. *Act.* 21.vi.1546 (*CT* 5:259); CTrid. *Act.* 30.vi.1546 (*CT* 5:283)

Serip. *Decr. just. form. alt.* (*CT* 5:828-833)

CTrid. *Decr. just.* II (*CT* 5:426-427); Cerv. *apud* CTrid. *Act.* 23.ix.1546 (*CT* 5:420)

CTrid. 6. *Decr.* 1.16 (Alberigo-Jedin 678)

Deşi, la drept vorbind, nu se formulase o dogmă conciliară a îndreptăţirii, acest lucru nu a exclus un apel la „consensul permanent al Bisericii catolice". Chiar la începutul discuţiei despre îndreptăţire, una dintre întrebările puse s-a referit la autorităţile biblice, conciliare, patristice şi tradiţionale ale doctrinei. Apelul la „consensul permanent" transpare din formulările succesive ale decretului. Norma era canonul lui Vincenţiu de Lerin („o carte de aur"), care definea consensul din vechime drept criteriu al ortodoxiei creştine. De aceea, pînă şi doctrina lui Toma de Aquino, deşi acesta s-a bucurat de cinstire şi autoritate la Trident, a trebuit să cedeze în faţa „învăţăturilor Părinţilor de demult", care exprimau mai bine „consensul Bisericii". Alături de canonul vincenţian a stat celălalt principiu vechi, „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinţei". Aşa cum acest principiu le-a permis lui Augustin şi adepţilor săi să revendice apartenenţa la tradiţia patristică a doctrinei păcatului originar, în ciuda faptului că nu exista nici o mărturie explicită în acest sens, la fel acum, diferiţi participanţi la Trident citau „tradiţia" rugăciunilor

CTrid. 6. *Decr.* 1.8 (Alberigo-Jedin 674)

Apud CTrid. *Act.* 22.vi.1546 (*CT* 5:261)
CTrid. *Act.* 17.xii.1546 (*CT* 5:724); CTrid. *Decr. just.* II. pr., 7; IV.7 (*CT* 4:421, 423; 696)
Grop. *Leyb.* 1 (1556:33v-34v)
Vezi vol.1, p. 341
Rov. *apud* CTrid. *Act.* 2.x.1546 (*CT* 5:464)

Cerv. *apud* CTrid. *Act.* 21.xii.1546 (*CT* 5:734)

Vezi vol. 1, p. 346

Prosp. *Auct.* 8 (*PL* 51:209)

Apud CTrid. *Act.* 22.vi.1546 (*CT* 5:262)

Bisericii ca autoritate pentru îndreptăţire. În acele rugăciuni credincioşii căutau eliberarea prin dreptatea lui Hristos, nu prin fapte bune; de aceea, spunea Seripando, conciliul ar trebui să se plaseze pe poziţia tradiţiei patristice – adică augustiniană – şi a avertizat că, în caz contrar, asupra sa va plana „infamia" folosirii faptului că nu există o dogmă explicită ca scuză pentru a păstra tăcerea în privinţa problemei îndreptăţirii. Cînd a fost adoptat decretul final asupra îndreptăţirii, diferiţi episcopi au cerut ca, în ciuda folosirii abuzive a expresiei la Conciliul de la Constanz, să includă afirmaţia că „reprezintă Biserica universală". După cum a explicat preşedintele conciliului într-o şedinţă ulterioară, motivul pentru care s-a evitat această pretenţie a fost prevenirea creării unui precedent negativ.

Serip. *apud* CTrid. *Act.* 26-27.xi.1546 (*CT* 5:670-671)

Vezi *supra*, p. 160

Apud CTrid. *Act.* 13.i.1547 (*CT* 5:800-802)

Mont. *apud* CTrid. *Act.* 15.i.1547 (*CT* 5:833-834)

Decretul final a afirmat consimţămîntul său faţă de consensul Bisericii universale prin faptul că a încercat să includă doctrina îndreptăţirii în planul mîntuirii prin Hristos, care „cîştigase îndreptarea pentru noi prin preasfintele Sale patimi de pe lemnul crucii şi a dat satisfacţie pentru noi lui Dumnezeu-Tatăl". „Patimile şi satisfacţia" au fost, în formularea anselmică, premisa doctrinei îndreptăţirii. Îmbrăţişînd un punct de vedere care fusese exprimat în timpul dezbaterilor, canonul ce încheia decretul final a respins pe neaşteptate orice acuzaţie că doctrina îndreptăţirii pe care o promulga ştirbea slava sau meritele lui Hristos; iar canonul de la început – care a primit aprobare aproape unanimă, pentru că prin el „erezia pelagienilor este redusă la tăcere", deşi existaseră obiecţii anterioare, considerîndu-se condamnarea pelagianismului „fără temei" – anatemiza pe oricine „spune că omul se poate îndrepta înaintea lui Dumnezeu prin faptele sale, săvîrşite fie prin puterile sale naturale, fie ca urmare a învăţăturii legii, fără harul divin primit prin Iisus Hristos". Dar „mîntuirea" nu trebuia redusă la iertarea păcatelor, aşa cum păruse că se întîmpla în sistemul lui Luther. În ciuda relatării, într-un rezumat al discuţiilor de la Trident pe tema definiţiei îndreptăţirii, potrivit căreia „toţi teologii" prezenţi căzuseră de acord că „a fi îndreptat este acelaşi lucru cu a ţi se ierta păcatele de către Dumnezeu prin har", acest lucru trebuia privit în lumina principiului derivat de la Toma, conform căruia „ştergerea vinei nu poate fi înţeleasă fără prezenţa revărsării harului". Episcopul Musso de Bitonto a mers pînă acolo încît a separat iertarea păcatelor prin Hristos, care s-a petrecut mai întîi, de îndreptăţire,

CTrid. 6. *Decr.* 1.7 (Alberigo-Jedin 673)
Nav. *apud* CTrid. *Act.* 19.x.1546 (*CT* 5:55-56);
Patav. *apud* CTrid. *Act.* 22.vi.1546 (*CT* 5:263);
Patav. *Just.* 3 (*CT* 5:606)
Lain. *apud* CTrid. *Act.* 26.x.1546 (*CT* 5:621)
CTrid. 6. *Can.* 33 (Alberigo-Jedin 681)

Apud CTrid. *Act.* 5.i.1547 (*CT* 5:759)

Sal. *apud* CTrid. *Act.* 17.viii.1546 (*CT* 5:414)

CTrid. 6. *Can.* 1 (Alberigo-Jedin 679)

Vezi *supra*, p. 287

Laur. *apud* CTrid. *Act.* 22-28.vi.1546 (*CT* 5:279)
Tom. Aq. *S.T.* 2.1.113.2 (*Ed. Leon.* 7:329-330)
Pasch. *apud* CTrid. *Act.* 7.vii.1546 (*CT* 5:303)

Muss. *apud* CTrid. *Act.* 9.vii.1546 (*CT* 5:317); Sevrl. *Comm.* 9.vii.1546 (*CT* 1:88)

care nu se baza pe „dreptatea lui Hristos care ne-a fost atribuită, ci pe dreptatea noastră, cînd fiecare dintre noi dobîndeşte prin patima lui Hristos propria dreptate". Capitolul al şaptelea al formei finale a decretului (identic cu capitolul al optulea al celui de-al patrulea proiect) stipula că îndreptăţirea nu este „doar iertarea păcatelor, ci şi sfinţirea şi înnoirea omului interior prin acceptarea voluntară a harului şi a darurilor" lui Dumnezeu; fiecare proiect conţinuse astfel de stipulări.

CTrid. *Decr. just.* IV.8 (*CT* 5:700)

CTrid. 6. *Decr.* 1.7 (Alberigo-Jedin 673)
CTrid. *Decr. just.* I.5; II.7; III.8 (*CT* 5:386; 424; 636)

Primul dintre dezideratele formulate de comisia teologică atunci cînd au început discuţiile a fost definiţia a „ceea ce este îndreptăţirea, ca semnificaţie şi conţinut al cuvîntului". Pentru a ajuta la clarificarea unei astfel de definiţii, legaţii papali au propus o întreită diviziune a problemei: „cum devine credincios cineva care nu crede"; „cum poate cineva care este îndreptat... să rămînă astfel"; „cum poate cineva să se ridice din nou dacă, după ce a fost îndreptat, cade în păcat". Această împărţire, cuprinsă în prefaţa primului proiect al decretului, a uşurat în multe feluri discuţia. De exemplu, a făcut posibilă distincţia dintre îndreptăţirea adulţilor (pentru care, în ciuda învăţăturii protestante despre sclavia voinţei, era necesar consimţămîntul liber) şi îndreptăţirea copiilor (pentru care era necesar doar botezul); altfel, au avertizat teologii, ar părea că accentul pus pe rolul voinţei în îndreptăţire se aplică şi în cazul copiilor. De aceea, „nu ar fi rău să se ştie", a spus un viguros apărător al libertăţii voinţei, că „copiii sînt mîntuiţi pe baza dreptăţii lui Hristos care li se atribuie", aşa cum au fost condamnaţi din cauza nedreptăţii lui Adam care li s-a atribuit şi lor. Însă şi distincţia existentă între cele cîteva „stări" şi semnificaţii ale îndreptăţirii a contribuit la declanşarea unei lungi controverse asupra a două noţiuni strîns legate, „dublă dreptate" (*duplex justitia*) şi atribuirea dreptăţii lui Hristos credinciosului în procesul de îndreptăţire. Prima versiune a decretului despre îndreptăţire condamna învăţătura conform căreia „îndreptăţirea este doar atribuire a" dreptăţii lui Hristos, însă şi învăţătura conform căreia „dreptatea conferită prin îndreptăţire este numai dreptatea lui Hristos" meritată pe cruce, şi nu „dreptatea care există în [credincios]", chiar dacă există, bineînţeles, prin Hristos şi de la Dumnezeu. Luhter a distins clar „două tipuri de dreptate: a mea şi a lui Hristos". Se dezvoltase şi o versiune romano-catolică a distincţiei, ca răspuns la Reformă. La Trident, apărătorul acesteia a fost Seripando, care punea întrebarea „dacă noi, care

Apud CTrid. *Act.* 22.vi.1546 (*CT* 5:261)

Card. leg. *apud* CTrid. *Act.* 30.vi.1546 (*CT* 5:281)

CTrid. *Decr. just.* I. pr. (*CT* 5:385)

Castr. *Haer.* 3 (1571:170)

Cost. *apud* CTrid. *Act.* 22.vii.1546 (*CT* 5:369)

Apud CTrid. *Act.*vii.1546 (*CT* 5:392)

Lain. *apud* CTrid. *Act.* 26.x.1546 (*CT* 5:625)

CTrid. *Decr. just.* I.4;6 (*CT* 5:386)

Luth. *Ep. Joh.* 2:18 (*WA* 20:669)

Vezi *supra*, pp. 285-287

sîntem îndreptați... vom fi judecați înaintea judecății divine doar în baza unei dreptăți – mai precis, dreptatea faptelor noastre izvorîtă din harul lui Dumnezeu care este în noi – sau în baza unei duble dreptăți, adică a noastră... și dreptatea lui Hristos, cu patima, meritul și satisfacția lui Hristos completînd imperfecțiunea dreptății noastre". Un respondent a afirmat că dreptatea lui Dumnezeu, adică a lui Hristos, și cea a credinciosului „sînt una și aceeași"; altul, după ce a declarat într-o sesiune: „Există două dreptăți, una din ele perfectă, a lui Hristos, care ne este dată, alta imperfectă, care este a noastră", afirma trei săptămîni mai tîrziu că, potrivit formulei biblice „Domnul-dreptatea noastră", „nu sîntem drepți în realitate (*formaliter*) prin dreptatea ce e în Hristos, ci prin cea care este în noi", care s-a împărtășit din Hristos și din dreptatea Sa.

Serip. *apud* CTrid. *Act.* 8.x.1546 (*CT* 5:486)
Clvs. *apud* CTrid. *Act.* 8.x.1546 (*CT* 5:486)
Mir. *apud* CTrid. *Act.* 27.ix.1546 (*CT* 5:432)
Ier. 23,6
Mir. *apud* CTrid. *Act.* 18.x..1546 (*CT* 5:550)

Formula dublei dreptăți era inacceptabilă; pentru că întregul complex al atribuirii și dublei dreptăți era, după părerea lui Diego Laínez, exprimată într-o critică lungă și de impact, o „inovație" al cărei inventator a fost Luther. Aceasta ar șubrezi structura satisfacțiilor, indulgențelor și purgatoriului. Conceptul lui Luther potrivit căruia cel îndreptat poate fi „drept și nedrept în același timp" era „complet fals"; apoi, limbajul biblic referitor la „nesocotirea greșelilor" păcătoșilor sau la atribuirea acestor greșeli lui Hristos pe cruce nu putea fi răstălmăcit pentru a se afirma că dreptatea lui Hristos le-a fost atribuită credincioșilor. În ciuda apărării lui Seripando și a eforturilor lui de a-i găsi o dovadă patristică, teoria dublei dreptăți nu s-a bucurat de sprijin și nu a putut fi impusă în decretele conciliului. A apărut în schimb, după ce au fost revăzute cîteva alternative, un canon ce anatemiza și ideea „că oamenii sînt îndreptați fără dreptatea lui Hristos, prin care a cîștigat merite pentru noi", și învățătura (atribuită lui Luther) că numai dreptatea lui Hristos îi poate face pe oameni „în realitate (*formaliter*) drepți".

Lain. *apud* CTrid. *Act.* 26.x.1546 (*CT* 5:617)
Cons. *apud* CTrid. *Act.* 16.x.1546 (*CT* 5:542)
Lun. *apud* CTrid. *Act.* 15.x.1546 (*CT* 5:524)
2Cor. 5,19
Is. 53, 4-6
Lain. *apud* CTrid. *Act.* 26.x.1546 (*CT* 5:612-629); Mir. *apud* CTrid. *Act.* 18.x.1546 (*CT* 5:551)
Serip. *apud* CTrid. *Act.* 26-27.xi.1546 (*CT* 5:668) CTrid. *Decr. just.* IV. *Can.* 10; V. *Can.* 10 (*CT* 5:714; 777), CTrid. *Act.* 5.i.1547 (*CT* 5:759)
CTrid. 6. *Can.* 10. (Alberigo-Jedin 679)

Pe lîngă faptul că teologii cereau o definiție a îndreptățirii, întrebările lor inițiale erau și de genul: „Care sînt cauzele îndreptățirii?" și „În ce sens trebuie înțeles faptul că omul este îndreptat prin credință?". Sensul precis al „cauzei", aplicat la îndreptățire și predestinare, fusese o problemă în primele răspunsuri adresate reformatorilor. Gropper, care a acordat o atenție sporită problemei, a avertizat, la rîndul său, în ceea ce privește folosirea ei în predici. La Regensburg, în 1541, sub conducerea lui Gropper,

Apud CTrid. *Act.* 22.vi.1546 (*CT* 5:261)
Caj. *Ev.* Luke 7:47 (1530:101v); Dried. *Concord.* 1.2 (1537:39) Grop. *Antididag.* 9 (1547:35v-36v)
Grop. *Enchir.* 2 (1547:141v)

oficialii romano-catolici şi protestanţi reuşiseră să cadă de acord că „forma de exprimare" a reformatorilor, potrivit căreia „sîntem îndreptaţi numai prin credinţă", putea fi acceptată numai cu înțelesul că „este doctrina fermă şi sănătoasă conform căreia păcătosul e îndreptat printr-o credință vie și activă". Întrucît „apostolul foloseşte adesea acest mod de exprimare, că sîntem îndreptaţi prin credinţă, ca de o călăuză şi o cale spre dreptate", părinţii conciliului erau preocupaţi să identifice care dintre „cauzele" îndreptăţirii era credinţa – care dintre cele patru cauze tradiţionale aristoteliene sau, în cel puţin un caz, care dintre cele zece cauze. Ca răspuns la încercarea celui de-al patrulea proiect de decret de a rezolva această problemă, Seripando a reamintit că nici Scriptura, nici „Părinţii de demult ai Bisericii catolice" nu au menţionat acest sistem al cauzelor şi că „filozofia este cea care ne creează aceste dificultăţi cînd căutăm să vorbim despre tainele dumnezeieşti folosindu-ne de regulile ei"; dacă decretul avea să vorbească despre patima lui Hristos numind-o „cauza meritorie" sau despre botez ca despre „cauza instrumentală", se cuvenea să adauge că efectul acestor „cauze" ni „se aplică prin credinţă". Însă, cu o uşoară revizuire în cel de-al cincilea proiect, definiţia cauzelor îndreptăţirii a primit aprobare oficială.

Lib. Ratis. 5 (*CR* 4:198-201) Cerv. *apud* CTrid. *Act.* 28.xii.1546 (*CT* 5:742); Pasch. *apud* CTrid. *Act.* 7.vii.1546 (*CT* 5:304)

Pinar. *apud* CTrid. *Act.* 26.vi.1546 (*CT* 5:277)

CTrid. *Decr. just.* IV.8 (*CT* 5:700-701)

Serip. *apud* CTrid. *Act.* 28.xii.1546 (*CT* 5:743); Dried. *Concord.* 2.3 (1537:184) CTrid. *Decr. just.* V.7. (*CT* 5:763; 776) CTrid. 6. *Decr.* 1.7. (Alberigo-Jedin 673-674)

Rolul credinţei drept „cauză" a îndreptăţirii depindea, pentru clarificarea sa, de o mai mare precizie în definiţia credinţei înseşi. Noul Testament „face o practică din a adăuga [în definiţia sa asupra credinţei] ceea ce credeau apostolii" ca fiind adevărat; tradiţia teologică o tratase ca pe o „virtute teologică" şi, pornind de la aceasta, drept „credinţă formată de iubire"; reformatorii, Luther în primul rînd, o definiseră ca „încredere" (*fiducia*); criticii trebuiau să recunoască faptul că uneori acest sens era cel corect. Cînd se vorbea despre „îndreptăţire prin credinţă", conta aşadar foarte mult care definiţie domina sau dacă dominau mai multe. Citînd Crezul Atanasian, primul proiect al decretului pe tema îndreptăţirii a mers mai departe, definind „credinţa pe care o cere Dumnezeu" drept „credinţa evanghelică, prin care noi credem fără să ne îndoim doctrina ce ne-a fost transmisă de Hristos în învăţăturile Lui, prin apostoli şi prin Biserică". Şi proiectul final descria credinţa ca „a crede că este adevărat ceea ce a fost în mod divin revelat şi promis". Într-o clasificare a celor cîteva semnificaţii ale cuvîntului, „credinţa istorică" (*fides historica*) era pe primul loc, urmată de

Wic. *Cred.* pr. (1535:A2r-A2v)

Wic. *Cred.* (1535:D2r) Caj. *Nov. Test.* 5.4 (1530:G8v)

Wic. *Cred.* (1535:A4v)

Rov. *apud* CTrid. *Act.* 6.vii.1546 (*CT* 5:292)

CTrid. *Decr. just.* I. 12; 20 (*CT* 5:388; 391)

CTrid. 6. *Decr.* 1.6 (Alberigo-Jedin 672)

Bert. *apud* CTrid. *Act.* 8.vii.1546 (*CT* 5:309-310)

1Cor. 13,2

Gal. 5,6

Cas. *apud* CTrid. *Act.* 10.xii.1546 (*CT* 5:699)
Hier. Syr. *apud* CTrid. *Act.* 9.vii.1546 (*CT* 5:320)
Laur. *apud* CTrid. *Act.* 23.vi.1546 (*CT* 5:264);
Castr. *Haer.* 7 (1571:502)
Crz. *apud* CTrid. *Act.* 21.vii.1546 (*CT* 5:366)

Apud CTrid. *Act.* 17.xii.1546 (*CT* 5:724-725)

CTrid. 6. *Decr.* 1.8 (Alberigo-Jedin 674)
CTrid. *Decr. just.* I.12; II. *Can.* 6; III. *Can.* 8; IV. *Can.* 8 (*CT* 5:387-388; 426; 640; 714)

CTrid. 6. *Can.* 9.12 (Alberigo-Jedin 679)
Stl. *apud* CTrid. *Act.* 13.i.1547 (*CT* 5:814-815)
Apud CTrid. *Act.* 31.xii.1546 (*CT* 5:750)

Iac. 2,24
CTrid. 6. *Decr.* 1.10 (Alberigo-Jedin 675)
Serip. *apud* CTrid. *Act.* 13.vii.1546 (*CT* 5:336; 370)

„credinţa miraculoasă", care poate muta munţii din loc, şi în sfîrşit de „credinţa creştină evanghelică" ce a adus îndreptăţire, pentru că este, aşa cum a numit-o Pavel, „credinţă lucrătoare prin iubire". Această credinţă lucrătoare prin iubire, mai ales, „nu este doar încredere, cum spun luteranii", ci „începutul şi temelia întregului edificiu spiritual", cuprinzînd toate celelalte virtuţi şi fiind nedespărţită de ele. Căci aceia care au fost îndreptaţi şi-au însuşit dreptatea lui Hristos mai mult „prin nădejde şi dragoste decît prin credinţă", şi „nu numai prin credinţă". Îndreptăţirea a fost atribuită credinţei, deoarece credinţa este cea care „predispune" la îndreptăţire. Or, după cum consemna decretul final, „credinţa este începutul mîntuirii omului, temelia şi rădăcină a toată îndreptăţirea"; dar a făcut apel şi la precedentul proiectelor anterioare şi a adăugat un canon care condamna pe oricine „spune că păcătosul este îndreptat numai prin credinţă, ca şi cum nu s-ar mai cere nimic altceva", şi un altul ce condamna definiţia prin care credinţa era considerată a fi numai încredere. Condamnînd ideea credinţei exclusive „nu respingem credinţa, ci mai degrabă o confirmăm prin mijloacele iubirii". Decretul includea, după unele discuţii, afirmaţia Epistolei lui Iacov că „omul este îndreptat prin faptele bune, şi nu numai prin credinţă", pentru a demonstra că credinţa care îndreptăţeşte este credinţa lucrătoare prin iubire şi fapte.

Dz. Luc. *apud* CTrid. *Act.* 12.viii.1546 (*CT* 5:330)

Patav. *Just.* 4. (*CT* 12:606-607); Dried. *Concord.* 1.2 (1537:44)
CTrid. *Decr. just.* I.15 (*CT* 5:389)

Steph. Sest. *apud* CTrid. *Act.* 25.x.1546 (*CT* 5:610)

Aug. *Ep.* 186.3 (*PL* 33:820)
Serip. *apud* CTrid. *Act.* 23.vii.1546 (*CT* 5:373)

Nedorind să diminueze, desigur, rolul harului divin, ci să asigure rolul faptelor umane care izvorăsc din acesta, conciliul a găsit de cuviinţă să le recomande călduros pe amîndouă; căci „harul şi voinţa liberă operează în aşa fel, încît toate faptele sînt întru totul şi ale lui Dumnezeu, şi ale noastre", după cum s-a exprimat episcopul Juan Bernal Díaz de Luco. Patavinus nu exprima doar o părere personală sau părerea colegilor lui augustinieni cînd insista asupra ideii că exista un consens al tuturor teologilor că faptele fără har nu pot îndrepta. Primul proiect al decretului pronunţa o anatemă asupra oricui ar spune ceva de genul aceasta: era potrivit să se vorbească de „merit" şi „răsplată", aşa cum în mod obişnuit vorbea Scriptura, pentru că faptele celui îndreptat erau săvîrşite „avînd harul drept conducător şi voinţa drept partener". Temelia şi „cauza principală ale meritelor celui drept" nu erau reprezentate de perfecţiunea morală a faptelor lui, ci de promisiunea lui Dumnezeu, care era infailibilă. Citîndu-l pe Augustin, se putea face referire la ele ca fiind „merite gratuite", de vreme ce erau, în acelaşi timp, date ca daruri şi cîştigate ca

CTrid. 6. *Decr.* 1.16 (Alberigo-Jedin 677-678)
Vezi vol. 3, p. 182; vezi *supra*, p. 187
Brd. Clr. *Grat.* 1.2 (Leclerq-Rochais 3:166)
Steph. Sest. *apud* CTrid. *Act.* 25.x.1546 (*CT* 5:610)

Dried. *Lib. chr.* 1.1 (1540-I:33)

CTrid. *Decr. just.* IV.11 (*CT* 5:706; 715)
CTrid. *Act.* 6.i.1547 (*CT* 5:761)
Pach. *apud* CTrid. *Act.* 11.x.1546 (*CT* 5:492); Fon. *apud* CTrid. *Act.* 12.x.1546 (*CT* 5:495); Serip. *apud* CTrid. *Act.* 9.x.1546; 26-27.xi.1546; 31.xii.1546 (*CT* 5:489; 666; 751)

CTrid. 6. *Can.* 20; 21 (Alberigo-Jedin 680)

Leo X. *Ex. Dom.* 36 (Denzinger-Schönmetzer 361)

CTrid. *Decr. just.* I.10 (*CT* 5:387)

Apud CTrid. *Act.* 28.vi.1546 (*CT* 5:280)

Crz. *apud* CTrid. *Act.* 12.vii.1546 (*CT* 5:329)

Pasch. *apud* CTrid. *Act.* 7.vii.1546 (*CT* 5:304)

Vezi *supra*, p. 316

Salm. *apud* CTrid. *Act.* 26.vi.1546 (*CT* 5:276)

răsplătiri, nici unul dintre ele fără celălalt. Or, citînd cuvintele bine cunoscute ale lui Bernard, se putea declara: „Confirm legitimitatea meritelor; căci «dați la o parte liberul arbitru și nu mai rămîne nimic care să mai aibă nevoie de mîntuire; dați la o parte harul și nu mai rămîne nici o cale spre a-l mîntui»". Legea avea un rol pozitiv în viața celui îndreptat, așa cum aveau și meritele, și răsplata. Decretul al patrulea a considerat ca un corolar al doctrinei protestante a îndreptării numai prin credință ideea că „evanghelia este în conflict cu legea". Existau dezbateri pe tema acestei formulări, ca și pe tema adăugării afirmației că Hristos „este și un Dătător de lege". În cele din urmă, prima afirmație a fost schimbată: „că și atunci cînd evanghelia ar fi o promisiune simplă și absolută a vieții eterne, fără condiția respectării poruncilor", în timp ce a doua a devenit: „Dacă cineva zice că Hristos Iisus a fost dat oamenilor de către Dumnezeu [numai] ca Mîntuitor, în care trebuie să aibă încredere, iar nu și ca un Dătător de lege pe care trebuie să-L asculte, să fie anatema".

Deși ar fi putut foarte bine să fie parte a discuției despre păcatul originar, problema libertății voinței a primit o atenție deosebită la conciliu mai ales în legătură cu doctrina îndreptățirii. Primul proiect de decret cita condamnarea papală pentru a-și sprijini propria respingere a doctrinei lui Luther despre sclavia voinței: omul s-a pregătit pentru îndreptare prin propria voință liberă, dar numai cînd Dumnezeu i-a pregătit, i-a convertit, determinat și i-a deschis inima. Chiar și mai înainte, în cadrul dezbaterii, au existat numai patru membri ai comisiei teologice care au considerat că e posibil să spui, ca reformatorii, „că, în privința îndreptățirii, libertatea voinței este în situația de a fi cu totul pasivă, nici într-un fel activă". După cum se remarcă în rezumatul dezbaterii, „se pare că nu vorbesc într-o manieră suficient de catolică". Conceptul de „catolic" cuprindea însă o mulțime de variante. „Dumnezeu nu îndreptățește pe om", potrivit episcopului Antonio de la Cruz, „decît dacă omul se îndreptățește mai întîi pe sine... Dumnezeu la început îl mișcă pe om, dar omul participă cu propria voință liberă". Potrivit altui episcop, exista o „mișcare dublă a libertății voinței în îndreptarea unui păcătos": către Dumnezeu și departe de păcat. Alt participant, Alfonso Salmerón, a afirmat, pe baza distincției familiare dintre copil și adult, că pentru adult „se cere o participare a libertății voinței pentru a crede lucrurile care s-au revelat". Seripando, arătînd că voința liberă se

poate opune harului şi întrebînd: „Poate omul să răspundă la chemarea lui Dumnezeu prin aceeaşi voinţă liberă?", a răspuns: „Bineînţeles că poate, dar numai dacă [voinţa] a fost ajutată, vindecată şi eliberată de către harul divin". Alt augustinian, care avea să-i fie succesor lui Seripando, a descris „mişcarea voinţei ce precedă îndreptăţirea" ca producîndu-se „cînd harul mişcă voinţa liberă". Pentru a trasa o cale de mijloc între aceste variante, definiţia preciza că „omul nici nu face nimic în timp ce primeşte inspiraţia [Duhului Sfînt], de vreme ce ar putea-o respinge, nici nu mai e capabil prin propria voinţă liberă şi fără harul lui Dumnezeu să se mişte înspre dreptate în ochii [lui Dumnezeu]".

Serip. *Just.* 2.2 (*CT* 12:618); Serip. *apud* CTrid. *Act.* 13.vii.1546 (*CT* 5:334)

Patav. *Just.* 2 (*CT* 12:605)

CTrid. 6. *Decr.* 1.5 (Alberigo-Jedin 672)

Un alt corelativ al doctrinei îndreptăţirii era certitudinea mîntuirii, cel puţin pentru reformatori, atît datorită căutării unui Dumnezeu bun de către Luther, urmarea fiind Reforma, cît şi datorită doctrinei predestinării, a lui Calvin, către care această căutare a condus. În teologia romano-catolică, dimpotrivă, o astfel de certitudine „nu avea nimic de-a face cu doctrina îndreptăţirii", după cum observa, pe baza dezbaterilor, episcopul care a prezidat conciliul (care avea să devină curînd papa Iulius al III-lea). Acum, că protestanţii adoptaseră poziţia potrivit căreia credinciosul nu numai că putea, ci chiar trebuia să fie sigur de mîntuire, trebuiau condamnaţi în primul rînd pentru asta şi aceasta era obligaţia conciliului; căci o astfel de „certitudine" era „străină Scripturii". Cînd deja în iulie 1546 prima formă a decretului critica „eroarea prin care se afirmă că cei îndreptaţi nu numai presupun, ci chiar ştiu cu siguranţă că sînt predestinaţi şi se află în graţiile lui Dumnezeu", la care se adăuga greşeala „că toţi cei îndreptaţi sînt obligaţi să creadă asta ferm şi sigur", „toată lumea" a fost „în general vorbind, de acord"; totuşi, „cei ce vor să discute" problema aveau posibilitatea să o facă. Ei au discutat-o, în legătură şi cu problema dreptăţii atribuite (deşi cei mai atenţi au observat că este vorba despre două aspecte diferite), apoi într-o sesiune specială dedicată numai certitudinii. Mulţi au citat afirmaţia lui Toma de Aquino conform căreia, fără o descoperire specială, „nimeni nu poate şti dacă are har îndumnezeitor", deşi se poate şti şi spera „presupunînd, pe baza semnelor". Condiţia descoperirii speciale se inspira din declaraţiile despre „certitudine" şi „suficienţă" din epistolele pauline (pe care cardinalul Pole voia să le aplice la modul general tuturor credincioşilor) şi, la insistenţa franciscanilor, din cazul lui Francisc de

Vezi *supra*, pp. 193-194
Vezi *supra*, 265-267

Mont. *apud* CTrid. *Act.* 17.xii.1546 (*CT* 5:727)

Mir. *apud* CTrid. *Act.* 18.x.1546 (*CT* 5:552)
Pach. *apud* CTrid. *Act.* 17.xii.1546 (*CT* 5:727)
Tap. *Orat.* 10.14 (Mylius 2:377)

CTrid. *Decr. just.* I.18 (*CT* 5:390)
CTrid. *Act.* vii.1546 (*CT* 5:393)
Mart. *apud* CTrid. *Act.* 13.viii.1546 (*CT* 5:406)

CTrid. *Act.* 15-26.x.1546 (*CT* 5:523-632)
Maz. *apud* CTrid. *Act.* 21.x.1546 (*CT* 5:581-590)

CTrid. *Act.* 17.xii.1546 (*CT* 5:727-728)
Tom. Aq. *S.T.* 2.1.112.5 (*Ed. Leon.* 7:326-327)
Apud CTrid. *Act.* 16.x.1546; 19.x.1546; 21.x.1546 (*CT* 5:546; 560; 564; 588); Caj. *Summul.* D (1530:F4r); Caj. *Purg.* 2 (Lyon 1:117)
Rom. 8,38-39 (Vulg.); 2Cor. 12,9
Pol. *Conc.* 47 (1562:27v-28r)

Lun. *apud* CTrid. *Act.* 15.x.1546 (*CT* 5:525-526); Pach. *apud* CTrid. *Act.* 9.xi.1546 (*CT* 5:642-643) Nav. *apud* CTrid. *Act.* 19.x.1546 (*CT* 5:559) *Apud* CTrid. *Act.* 17.viii.1546 (*CT* 5:409)

Assisi. Se putea vorbi despre o „certidudine a cunoaşterii" sau despre o „certitudine a credinţei" sau despre „o certitudine morală"; prima dintre ele era cu siguranţă imposibilă „în desfăşurarea obişnuită a evenimentelor" (*secundum legem communem*), a treia era perfect posibilă. Problema era a doua, dacă fără o revelaţie specială „cineva poate şti cu certitudine, cu certitudinea credinţei, că se află [în stare de] har"; tocmai aceasta au negat participanţii la discuţii şi apoi conciliul prin decretul său: „Nimeni nu poate şti cu certitudinea credinţei, care nu poate să greşească, că a obţinut harul lui Dumnezeu".

Apud CTrid. *Act.* 28.viii.1546 (*CT* 5:418-419) CTrid. *Act.* 9.i.1547 (*CT* 5:773)

CTrid. 6. *Decr.* 1.9 (Alberigo-Jedin 674)

Reafirmarea Bisericii şi a dogmei

Concentrarea exclusivă asupra noilor definiţii de la Conciliul din Trident, care erau un răspuns adresat Reformei, ar fi un act grav de reducţionism; deşi sînt de departe cele mai importante pentru subiectul nostru, ele au fost în atenţia conciliului doar în primul an sau în primii doi ani de deliberări. Într-adevăr, viziunea că principalele realizări ale conciliului, chiar şi pentru istoria doctrinei Bisericii, nu au fost deloc formulările sale dogmatice, ci legislaţia legată de reformarea şi administrarea Bisericii, are un considerabil merit istoric. De exemplu, cele două comandamente, ca fiecare dieceză să-şi asume direct responsabilitatea pentru pregătirea clerului şi predicării să i se redea locul cuvenit în viaţa Bisericii, au dus la crearea seminarului teologic modern (în cele din urmă în rîndul protestanţilor în unele ţări, iar în romano-catolicism în majoritatea ţărilor) – controlat de Biserică, izolat de alte facultăţi din universitate, dedicat exclusiv pregătirii profesionale a slujitorilor Bisericii. Toate acestea au avut consecinţe pe termen lung pentru istoria doctrinei, din secolul al XVI-lea pînă în prezent.

CTrid. 23. *Decr.* 18 (Alberigo-Jedin 750-753)

CTrid. 24. *Decr.* 4 (Alberigo-Jedin 763)

În plus, Conciliul de la Trident a adoptat definiţiile cîtorva doctrine, în care, de fapt, reforma Bisericii şi dogma erau o reafirmare a Bisericii şi dogmei aşa cum fuseseră stabilite de „consensul celorlalte concilii şi al Părinţilor". În primul rînd, această reafirmare implica sistemul sacramental, împreună cu unele implicaţii doctrinare ale sale, ca purgatoriul, dar şi cu unele implicaţii disciplinare, cum ar fi divorţul. Necazurile din timpul conciliului – ciuma, războiul, manevrele politice imperiale şi ecleziastice – au făcut ca discuţiile şi promulgarea acestor decrete să se

CTrid. 7. *Decr.* 1. pr. (Alberigo-Jedin 684)

întindă pe mai bine de şaisprezece ani, fiind responsabile, în consecinţă, şi de sincopele în ceea ce ar fi trebuit să fie o reafirmare unificată a tradiţiei romano-catolice cu privire la taine; decretul despre cele şapte sfinte taine a fost dat în 3 martie 1547, iar cele referitoare la căsătorie abia în 11 noiembrie 1563.

CTrid. 7. *Decr.* 1. (Alberigo-Jedin 684-686)

CTrid. 24. *Decr.* 1. (Alberigo-Jedin 753-759)

Schimbarea participanţilor şi a punctelor de vedere dă importanţă identificării legăturii dintre aceste decrete şi cele din sesiunile anterioare, care făcuseră referiri la taine; era, de asemenea, imperativă afirmarea legăturii cu anumite concilii anterioare, mai ales cu al patrulea Conciliu de la Lateran, din 1215, şi cu Conciliul de la Florenţa, din 1439. Comentînd lista de erori protestante referitoare la Taine, care fusese întocmită pentru a servi ca bază de discuţii, un teolog franciscan a precizat locul unde fiecare dintre ele fusese condamnată. „Declaraţia scurtă" (*brevissima formula*) pe tema „adevărului tainelor", adoptată la Florenţa, definise ca normativ rezultatul dezvoltării medievale a doctrinei celor şapte sfinte taine. De aceea era posibilă condamnarea la Trident a doctrinei sacramentale protestante, „pentru că a fost deja condamnată la Conciliul de la Florenţa". Ceea ce se spusese la Florenţa despre tainele individuale era baza de judecare a deviaţiilor protestante, fie că era vorba despre Euharistie, fie despre concepţia caracterului sacramental conferit, spre exemplu, confirmării de către un episcop. Deşi decretul de la al patrulea Conciliu de la Lateran nu făcuse termenul „transsubstanţiere" imun dezbaterii la Trident, doctrina prezenţei reale, mărturisită şi în decretele disciplinare ale conciliului, a fost şi a rămas privilegiată.

CTrid. 5. *Decr.*2.3; 6; *Decr.* 1.6 (Alberigo-Jedin 666; 673)

Vezi vol. 3, p 228
Vezi vol. 2, pp. 302-305

Apud CTrid. *Act.* 17.i.1547 (*CT* 5:835-839)
Cen. *apud* CTrid. *Act.* 20.i.1547 (*CT* 5:845-846)
CFlor. (1483-1445) *Decr. Arm.* 5 (Alberigo-Jedin 540-541)

Vezi vol. 3, pp. 228-238
Lain. *apud* CTrid. *Act.* 20.i.1547 (*CT* 5:850); Patav. *apud* CTrid. *Act.* 24.i.1547 (*CT* 5:852)

Cen *apud* CTrid. *Act.* 4.ii.1547 (*CT* 5:876-877)

Crz. *apud* CTrid. *Act.* 21.ii.1547 (*CT* 5:969-970)

CTrid. 13. *Decr.* 6 (Alberigo-Jedin 696); Maz. *apud* CTrid. *Act.* 10.ii.1547 (*CT* 5:906)

Acest consens larg asupra conţinutului esenţial al doctrinei romano-catolice a tainelor l-a determinat pe unul dintre copreşedinţii conciliului, cardinalul Cervini, să sugereze că în privinţa celor mai multe dintre cele şapte sfinte taine nu este necesară o dezbatere extinsă; după „examinarea canoanelor despre doctrina tainei Euharistiei, nu numai în privinţa conţinutului, ci şi a formei lor, cuvînt cu cuvînt" (astfel încît sînt gata pentru a fi date publicităţii), conciliul nu ar trebui „să-şi piardă timpul cu examinarea şi hotărîrea conţinutului şi canoanelor pentru toate tainele". Într-o sesiune ulterioară, gazda conciliului, cardinalul episcop de Trident, relua o afirmaţie anterioară în mărturisirea „preferinţei pentru adorarea acestei preasfinte Taine [Euharistia], mai degrabă decît pentru dispute pe tema ei". Devenea clar din dezbaterile prelungite că atît criticile diverşilor protestanţi la adresa viziunii romano-catolice asupra tainelor, cît şi pluralismul nerezolvat

Cerv. *apud* CTrid. *Act.* 6.vi.1547 (*CT* 6-I:195)

Apud CTrid. *Act.* 31.v.1547 (*CT* 6-I:166-167)

Cerv. *Ep.* 21.v.1547 (*CT* 11:204)
Vauch. *apud* CTrid. *Act.* 8.iii.1547 (*CT* 5:1010-1011)

Madr. *apud* CTrid. *Act.* 21.ix.1551 (*CT* 7-I:144)

CTrid. 13. *Decr.* 1.5 (Alberigo-Jedin 695-696)

Vezi *supra*, p. 308
Guer. *apud* CTrid. *Act.* 21.ix.1551 (*CT* 7-I: 147)
Muss. *apud* CTrid. *Act.* 9.x.1551 (*CT* 7-I: 189)

Brag. *apud* CTrid. *Act.* 12.iii.1552 (*CT* 7-I: 455)

al teoriilor euharistice din Evul Mediu tîrziu aveau să facă „disputele pe tema ei" inevitabile, chiar şi între cei pe care îi unea apărarea practicii „adorării" ei. Deşi fuseseră foarte mult tărăgănate, dezbaterile au oferit totuşi, mai mult decît discuţiile de mai înainte, ocazia de a i se reaminti conciliului că îşi impusese să se limiteze la „condamnarea ereziilor, şi nu să rezolve disputele scolastice"; ceea ce trebuia „definit", conform episcopului Musso, era învăţătura Bisericii, şi nu „opiniile scolasticilor". „Opiniile doctorilor care sînt în controversă dintre catolici" urmau să fie exprimate liber în conciliu, dar nu să fie definite ca doctrină a Bisericii.

Vezi vol. 3, pp. 233-237

Vezi *supra*, pp. 210-211
Apud CTrid. *Act.* 17.i.1547 (*CT* 5: 838)

Deşi dezvoltarea istorică a doctrinei sacramentale a început cu considerarea celor şapte taine – în principal, botezul, Euharistia, preoţia ierarhică şi pocăinţa – şi a continuat cu definirea „tainelor în general" şi identificarea lor ca fiind şapte la număr, toate conformîndu-se definiţiei generale care se referă la elementele unei taine autentice, Conciliul de la Trident a fost obligat de atacuri ca acela al lui Luther din *Captivitatea babilonică* să acţioneze în sens invers. De aceea, prima sarcină a fost reafirmarea deciziilor Conciliului de la Florenţa în privinţa celor şapte tainele. Declaraţia opozantului lui Luther, Ambrosius Catharinus, că toate pasajele strînse de la reformatori pe tema celor şapte sfinte taine „ar trebui condamnate ca eretice, de vreme ce sînt contrare uzajului Bisericii romano[-catolice]", se poate să fi fost prematură; dar cele treisprezece canoane adoptate de conciliu, după discuţii, au pronunţat o astfel de condamnare, deşi a manifestat o grijă mai mare decît fusese vizibil în formulările anterioare. Astfel, au reluat conţinutul şi chiar şi limbajul *Decretului pentru arminieni* de la Florenţa, dar au repetat şi decrete anterioare de la Trident, prin adăugarea unei condamnări a oricărei doctrine a „credinţei unice" în legătură cu harul tainelor. Plasarea doctrinei „tainelor în general" în fruntea legislaţiei doctrinale pe această temă a conciliului a creat o părere preconcepută despre majoritatea problemelor ridicate în dezbaterile care au urmat pe tema sacramentalităţii, cu toate că nu a netezit drumul către o „doctrină" cuprinzătoare despre fiecare taină luată în parte, cum ar fi fost de aşteptat.

Ambr. Cath. *apud* CTrid. *Act.* 16.ii.1547 (*CT* 5: 933)
CTrid. *Act.* 1.iii.1547 (*CT* 5: 986-991)

CTrid. 7. *Decr.* 1.1.1 (Alberigo-Jedin 685)
CTrid. 6. *Decr.* 1.7 (Alberigo-Jedin 673)

CTrid. 7. *Decr.* 1.1.1; 1.1.5; 1.1.8 (Alberigo-Jedin 684-685)

Esq. *apud* CTrid. *Act.* 15.ii.1547 (*CT* 5: 930); Per. *apud* CTrid. *Act.* 30.vi.1562 (*CT* 8: 640)
Confut. Conf. Aug. 13 (*CCath* 33: 110-111)

Cea dintîi între erorile protestante, care a servit ca bază a discuţiei şi apoi a canoanelor adoptate pe 3 martie 1547, a fost negarea faptului că există „şapte taine ale Bisericii, nici una în plus, nici una în minus". Deşi existau argumente numerologice ale învăţăturii bisericeşti şi o

Apud CTrid. *Act.* 17.i.1547 (*CT* 5: 835)
Pasch. *apud* CTrid. *Act.* 11.ii.1547 (*CT* 5: 922)

Sol. *apud* CTrid. *Act.* 26.i.1547 (*CT* 5:857); Mrtr. *apud* CTrid. *Act.* 3.iii.1547 (*CT* 5:1002)

Vezi *supra*, pp. 218; 320

Apud CTrid. *Act.* 29.i.1547 (*CT* 5:867)

Mc. 6,13

Rav. *apud* CTrid. *Act.* 23.x.1551 (*CT* 7-1:256)

Apud CTrid. *Act.* 17.i.1547 (*CT* 5:838)

Apol. *Conf. Aug.* 13.6 (*Bek.* 293); Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:567-571)

Sal. *apud* CTrid. *Act.* 27.i.1547 (*CT* 5:859)

CTrid. 7. *Decr.* 1.1.1 (Alberigo-Jedin 684)

Cpr. *apud* CTrid. *Act.* 21.ii.1547 (*CT* 5:969)

CTrid. 7. *Decr.* 1.1.9 (Alberigo-Jedin 685)

CTrid. 7. *Decr.* 1.2.11 (Alberigo-Jedin 686)

Vezi *supra*, pp. 139-144

CTrid. 7. *Decr.* 1.11-12 (Alberigo-Jedin 685)

oarecare simetrie între şapte păcate capitale sau şapte virtuţi şi şapte taine, atît dezvoltarea medievală, cît şi dezbaterile Reformei au considerat capitală problema instituirii divine. Era necesară, după cum consemna rezumatul discuţiei, condamnarea, pe de o parte, a afirmaţiei că „nu toate tainele au fost instituite de Hristos" şi, pe de altă parte, revendicarea că „o taină există în măsura în care e conţinută de Scripturi". Cînd o atentă analiză a criteriilor a dus la concluzia că referinţa din Evanghelii la ungerea cu untdelemn de către cei doisprezece apostoli nu se putea aplica direct tainei ungerii bolnavilor şi că, de aceea, singura referinţă scripturistică ce putea fi aplicată era Iacov 5,14-15, care „se potriveşte foarte bine cu definiţia tainei", dovada instituirii divine a trebuit extrasă printr-un argument *a posteriori* din efectele ei. Toţi au fost de acord, combătînd pretenţia Reformei că mirungerea şi confirmarea fuseseră instituite de Părinţii Bisericii, că, „întrucît sînt taine ale Legii Noi, se spune despre ele că au fost instituite de Hristos, pentru că sînt fundamentele Bisericii pe care ni le-a transmis Hristos". Primul şi cel mai important canon pe tema tainelor spune: „Dacă cineva zice că tainele Legii Noi nu au fost toate instituite de Iisus Hristos, Domnul nostru, sau că sînt mai multe sau mai puţine de şapte..., sau că vreuna dintre acestea şapte nu e cu adevărat şi întocmai taină, să fie anatema". Exista un „consens al Bisericii catolice" asemănător în ceea ce priveşte învăţătura că botezul, confirmarea şi hirotonirea aveau un „caracter" ireversibil şi nu trebuia să fie repetate şi în ceea ce priveşte reafirmarea principiului antidonatist conform căruia, deşi, pentru ca o taină să fie validă are nevoie de intenţia oficiantului de a săvîrşi o taină a Bisericii, ea nu depinde de vrednicia lui morală.

CTrid. 7. *Decr.* 1.2.3. (Alberigo-Jedin 685)

Vezi *supra*, p. 217

CTrid. 7. *Decr.* 1.2.5; 1.2.2 (Alberigo-Jedin 685)

Vezi *infra*, pp. 344-352

În acest cadru al sistemului sacramental, botezul a fost primul care a primit propriul set de canoane, ce atacau pe oricine „spune că nu este în Biserica romano-[-catolică] (ce este maica şi învăţătoarea [*mater et magistra*] tuturor Bisericilor) adevărata doctrină cu privire la taina botezului". Cele mai drastice dintre aceste canoane nu erau îndreptate împotriva teologiei sacramentale a lui Luther; căci, în conformitate cu înalta sa doctrină despre botez şi renaşterea baptismală, nu mai puţin decît cu doctrina tridentină, trebuia să fie condamnat oricine învăţa „că botezul este opţional, adică nenecesar pentru mîntuire", sau „că apa reală şi naturală nu e necesară botezului". Aceste erezii şi altele condamnate în canoane, în primul rînd respingerea botezului copiilor, apăruseră

CTrid. 7. *Decr.* 1.2; 12-14 (Alberigo-Jedin 686)
Serip. *apud* CTrid. *Act.* 19.ii.1547 (*CT* 5:963)
Vezi *supra*, p. 320

în cadrul mişcării anabaptiste, căreia dezbaterile conciliului i-au acordat doar ocazional atenţie. În ciuda obiecţiilor protestanţilor, ţinta anatemei împotriva poziţiei că, „prin botez, cei care s-au botezat aveau o datorie numai faţă de credinţă, nu şi faţă de respectarea întregii legi a lui Hristos" o constituiau doctrinele Bisericilor luterană şi reformată. În pofida restricţiilor metodologice pe care conciliul şi le impusese, una dintre dezbaterile învăţaţilor medievali şi-a găsit expresie în canoane, în parte şi datorită faptului că fusese reînviată de protestanţi : relaţia dintre botezul creştin şi cel al lui Ioan Botezătorul, pe care Calvin le considera „exact la fel". Opunîndu-se acestei viziuni, conciliul a anatemizat ideea „că botezul lui Ioan a avut aceeaşi putere ca botezul lui Hristos".

CTrid. 7. *Decr.*1.2.7 (Alberigo-Jedin 685)

Tom. Aq. *S.T.* 3.38 (*Ed. Leon.* 11:381-387)

Calv. *Inst.* (1536) 4 (Barth-Niesel 1:129)

CTrid. 7. *Decr.* 1.2.1 (Alberigo-Jedin 685)

După treisprezece canoane pe tema tainelor în general şi după paisprezece canoane despre botez, a fost aproape dezolant cînd Biserica a mai emis trei canoane pe tema confirmării. Primele două erau dedicate unei apărări a sacramentalităţii confirmării, deja stipulată în decretul despre taine în general, iar al treilea era dedicat identificării episcopului, şi nu a unui „simplu preot", ca „oficiant obişnuit" al acestei taine. Aceasta a stabilit un tipar – doctrină pozitivă amplificată de disciplină, apărarea includerii pe listă a şapte sfinte taine, urmată de clarificarea problemelor apărute odată cu administrarea şi aplicarea lor –, pe care conciliul avea să îl urmeze în definirea fiecăreia dintre celelalte trei taine : ungerea bolnavilor, în 25 noiembrie 1551, preoţia ierarhică, în 15 iulie 1563, şi, puţin înainte de final, căsătoria, pe 11 noiembrie 1563. O reflexie oarecum prea simplistă a acestui tipar, cu precedent medieval, a fost faptul că, la începutul dezbaterilor pe tema căsătoriei, s-a sugerat de către episcopul şi expertul în drept canonic Sebastiano Pighino ca „poziţia luteranilor să fie pusă sub anatemă, dar toate celelalte probleme să fie tratate [sub semnul] reformei". Deşi conciliul a decretat un set separat de zece „canoane referitoare la reformarea căsătoriei", a încorporat în canoanele sale doctrinale, după un canon ce definea căsătoria ca taină, unsprezece canoane disciplinare referitoare la poligamie, impedimente legate de consangvinitate şi înrudire prin alianţă, divorţ şi alte chestiuni legate de acestea. După aceea, au urmat, în fapt, recomandările lui Pighino.

CTrid. 7. *Decr.* 1.3.1-3 (Alberigo-Jedin 686)

CTrid. 14. *Decr.* 2 (Alberigo-Jedin 710-711; 713)
CTrid. 23. *Decr.* 1 (Alberigo-Jedin 742-744)

CTrid. 24. *Decr.* 1 (Alberigo-Jedin 753-759)

Vezi vol. 3, pp. 235-236

Pgn. *apud* CTrid. *Act.* 19.ix.1547 (*CT* 6-I:471)

CTrid. 24. *Decr.* 1. *Can.* (Alberigo-Jedin 755-759)
CTrid. 24. *Decr.* 1.1 (Alberigo-Jedin 754)

CTrid. 24. *Decr.* 1.2-12 (Alberigo-Jedin 754-755)

„Poziţiile luteranilor" la care se referea Pighino erau în principal cele implicînd negarea de către Luther a definiţiei sacramentale a căsătoriei, numindu-o „o problemă seculară

Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:550-551); Luth. *Ehsach.* (*WA* 30-III:205)

Buc. *Regn. Chr.* 2.15 (Strasbourg 15:152-153)

Ef. 5,32 (Vulg.)
CFlor. (1438-1445) *Decr. Arm.* (Alberigo-Jedin 550)
Eras. *Stun. blasph.* (*LB* 9:369)
Aug. *Nupt. et concup.*1.21.23 (*CSEL* 42:236)

Serip. *apud* CTrid. *Act.* 22.ix.1547 (*CT* 6-II:148)

Iac. 5,14-15

CTrid. 14. *Decr.* 2.1 (Alberigo-Jedin 710)

Apol. Conf. Aug. 13.11-12 (*Bek.* 293-294)

CTrid. 23. *Decr.* 1.3 (Alberigo-Jedin 742)

2Tim. 1,6 (Vulg.)

CTrid. 23. *Decr.* 4; *Can.* 7 (Alberigo-Jedin 742-744)

exterioară"; Bucer, de exemplu, o considera o responsabilitate specifică a statului, uzurpată de Biserica romano-catolică. Erasmus, la rîndul său, citase dovezi din Ieronim şi Augustin în sprijinul ideii că folosirea în Noul Testament a termenului „taină" pentru căsătorie, citat[1] ca text doveditor de Conciliul de la Florenţa, nu îi acorda automat statutul de taină a Bisericii. Seripando, pregătit ca întotdeauna cu un pasaj adecvat din Augustin, a ripostat că în căsătorie se întîlneau toate caracteristicile unei taine: „Are cuvîntul [Domnului], are un element şi conferă un har cu care se aseamănă". Aplicabilitatea textului doveditor standard pentru ungerea bolnavilor fusese şi ea criticată de protestanţi, dar era întărită de faptul că purta autoritatea „promulgării de către Iacov, apostolul şi fratele Domnului". Pentru sacramentalitatea hirotonirii, pe care *Apărarea Confesiunii de la Augsburg* o considera fără obiecţie atît timp cît se referea la „slujirea cuvîntului", stăteau ca dovadă „mărturia Scripturii, tradiţia apostolică şi consensul unanim al Părinţilor", avînd ca *locus classicus* cuvintele lui Pavel către Timotei despre „harul lui Dumnezeu care este în tine prin punerea mîinilor mele". Aceasta a condus, la rîndul său, la reafirmarea structurii ierarhice a Bisericii şi a autorităţii episcopale ca slujire distinctă (deşi nu ca o taină distinctă, episcopatul fiind mai mult exercitarea deplină a preoţiei). Întrucît în cea mai mare parte a sa legislaţia conciliului se referea la episcopi şi preoţi, şi în acest caz a avut cîştig de cauză tiparul doctrinei pozitive amplificate de disciplină.

CTrid. 14. *Decr.* 1 pr (Alberigo-Jedin 703)

CTrid. 6. *Decr.* 14 (Alberigo-Jedin 676-677)

Apol. Conf. Aug. 4.271 (*Bek.* 214)

Vezi *supra*, p. 218
Bill. *apud* CTrid. *Act.* 26.x.1551 (*CT* 7-I:269)
Grop. *apud* CTrid. *Act.* 25.x.1551 (*CT* 7-I:266)

Taina pocăinţei a avut un rol unic în dezbaterile Reformei. După cum notase conciliul în prefaţa decretului referitor la pocăinţă, exista o „strînsă înrudire" (*cognatio*) între pocăinţă şi îndreptăţire, aşa încît fusese obligat să trateze multe aspecte legate de pocăinţă în decretele sale anterioare referitoare la doctrina îndreptăţirii. Această înrudire era la fel de vizibilă în doctrinele penitenţiale ale reformatorilor, care, întrucît iertarea era „însăşi vocea evangheliei" şi era primită prin credinţă, au legat-o strîns de îndreptăţirea prin credinţă, dar, cum a observat Eberhard Billick din Köln, manifestaseră şi o ambivalenţă cu privire la statutul sacramental al penitenţei. Colegul lui Billick, Johann Gropper, a subliniat că „nu orice fel de pocăinţă este taină, ci numai cea care se împlineşte în iertare", pe

1. Se referă la textul noutestamentar Ef. 5,32: „Taina aceasta este mare..." (n. trad.).

Vezi *supra*, pp. 173-174
Tap. *apud* CTrid. *Act.* 21.x.1551 (*CT* 7-I:248)
CTrid. 14. *Can.* 9 (Alberigo-Jedin 712); Castr. *Haer.* 2 (1571:106)
CTrid. 14. *Decr.* 1.3 (Alberigo-Jedin 704)

care preotul o acordă nu prin dreptul său, ci cu autoritatea lui Hristos; şi Tapper, imitîndu-l pe Duns Scotus, a identificat iertarea ca fiind conţinutul esenţial al tainei. De aceea, conciliul, în proiectul definitiv al decretului său, a numit cuvintele preotului „Te iert" (care era în acelaşi timp un act juridic, după canoanele conciliului) „forma tainei pocăinţei", cuvîntul „formă" fiind luat în sensul aristotelian.

CFlor. (1438-1445) *Decr. Arm.* (Alberigo-Jedin 548)
Vezi vol. 3, pp. 232-233
Apud CTrid. *Act.* 20-21.ix.1551 (*CT* 7-I:328-330)
Per. *apud* CTrid. *Act.* 13.xi.1551 (*CT* 7-I:315)
CTrid. 14. *Decr.* 1.3; *Can.* 4 (Alberigo-Jedin 703-704)
CTrid. 14. *Decr.* 1.4 (Alberigo-Jedin 705)
CTrid. 14. *Decr.* 1.5; *Can.* 6-8 (Alberigo-Jedin 705-707; 712)

Dacă iertarea era „forma", atunci, potrivit decretului Conciliului de la Florenţa, „actele penitentului" (căinţa, mărturisirea, satisfacţia) erau, „ca să zicem aşa, materia" (*quasi materia*), de vreme ce fiecare taină trebuia să aibă şi formă, şi materie. Proiectul preliminar al decretului tridentin îl numea simplu „materia" tainei, dar cîţiva participanţi au cerut folosirea din nou a exact aceloraşi cuvinte ale conciliului anterior. A existat chiar un teolog care a obiectat la desemnarea „celor trei" ca „părţi ale pocăinţei ca taină". Formularea pozitivă, adoptată de conciliu pe 25 noiembrie 1551, a repus în drepturi expresia „ca să zicem aşa, materia", dar a folosit şi expresia „părţi ale pocăinţei" pentru cele trei „acte ale penitentului însuşi". În canoanele despre căinţă conciliul nu a făcut nici o referire la remuşcări, dar în declaraţia sa doctrinară pozitivă a numit remuşcarea „un dar al lui Dumnezeu şi un impuls al Duhului Sfînt" care îl dispune pe păcătos spre acceptarea harului oferit în taina pocăinţei; singură, fără taină, nu poate duce la îndreptăţire. A doua parte a pocăinţei, „mărturisirea sacramentală secretă" a tuturor păcatelor capitale unui preot, nu era o simplă „tradiţie omenească", ci o problemă de competenţa „legii divine" care fusese respectată în Biserică de la începuturi.

CTrid. 14. *Decr.* 1.8 (Alberigo-Jedin 708)
Apud CTrid. *Act.* 25.x.1551 (*CT* 7-I:264)
Rom. 8,17 (Vulg.)

În privinţa „satisfacţiei" penitenţiale, conciliul a consemnat că „dintre toate părţile pocăinţei" era „cea care fusese mai mult atacată în vremurile noastre" pe motiv că diminua importanţa satisfacţiei realizate de Hristos. În timpul dezbaterii conciliare Gropper a obiectat faţă de afirmaţia unui antevorbitor, conform căreia, prin pocăinţă, „aducem satisfacţie pentru un păcat împotriva lui Dumnezeu, prin urmare, pentru vină, nu numai pentru pedeapsă"; dimpotrivă, a insistat Gropper, „supărarea lui Dumnezeu este infinită şi nu poate fi stinsă de noi". Pentru a estompa contradicţia aparentă dintre satisfacţia penitenţială şi satisfacţia oferită de împăcarea realizată de Hristos, alţi vorbitori au descris-o pe prima ca pe o cale de „a suferi împreună cu Hristos şi de a ni se atribui satisfacţia adusă

Guer. *apud* CTrid. *Act.* 6.xi.1551 (*CT* 7-I: 297); Muss. *apud* CTrid. *Act.* 9.xi.1551 (*CT* 7-I: 305)

de El, încît să fim în acelaşi timp slăviţi împreună cu El". Canoanele conciliului au condamnat, în acelaşi scop, învăţătura că „satisfacţia penitenţială pentru păcate, cît priveşte pedeapsa lor temporală, nu este în nici un fel acordată lui Dumnezeu prin meritele lui Hristos".

CTrid. 14. *Can.* 13 (Alberigo-Jedin 713)

Mult mai tîrziu, pe 4 decembrie 1563, conciliul a publicat, pe baza definiţiei papei Leon al X-lea, un decret despre indulgenţe ca putere utilizată de Biserică „chiar şi în cele mai vechi timpuri", dar a adăugat un avertisment împotriva abuzurilor şi a laxităţii care ameninţau „disciplina bisericească".

Vezi *supra*, p. 186
Apud CTrid. *Act.* 19.vi.1547 (*CT* 7-I: 224)

CTrid. 25. *Decr.* 6 (Alberigo-Jedin 796-797)

Conciliul de la Trident, consecvent istoriei doctrinei tainelor din Evul Mediu şi din timpul Reformei, a acordat mai multă atenţie şi mai mult timp Euharistiei decît tuturor celorlalte taine la un loc. Prima compilaţie a erorilor protestante referitoare la taine includea afirmaţia lui Luther că „nici o taină nu poate fi mai importantă decît alta", de vreme ce toate erau fundamentate pe acelaşi cuvînt al lui Dumnezeu. Cu toate că unii credeau că afirmaţia nu ar trebui să-i fie atribuită lui Luther, ci lui Zwingli, era evident că între taine Euharistia era mai importantă, „în special datorită conţinutului său". Specificarea exactă a conţinutului a fost cel mai important aspect în prima parte a discuţiilor conciliare, de acest aspect depinzînd multe altele. Conciliul al patrulea de la Lateran îl specificase în decretul său despre transsubstanţiere, iar la Trident a devenit punctul central – transsubstanţierea este o modalitate de a exprima consensul veacurilor că trupul şi sîngele lui Hristos sînt prezente „în fapt real, cu adevărat şi efectiv". Consecvent dorinţei exprimate mai înainte, conciliul a căutat în cazul acestor probleme şi să evite impresia de inovaţie, „susţinînd înţelesul dat de conciliile anterioare", în primul rînd Conciliul al patrulea de la Lateran.

Apud CTrid. *Act.* 17.i.1547 (*CT* 5: 835)

Luth. *Inst. min.* (*WA* 12: 836)

Tab. *apud* CTrid. *Act.* 24.i.1547 (*CT* 5: 852); Grop. *Leyb.* 2 (1556: 261v-262r)
Crz. *apud* CTrid. *Act.* 21.ii.1547 (*CT* 5: 969)

Vezi vol. 3, pp. 227-228
CLater. (1215) *Const.* 1 (Alberigo-Jedin 230)

Cons. apud CTrid. *Act.* 18.ii.1547 (*CT* 5: 937)
Ab. Chrys. *apud* CTrid. *Act.* 16.v.1547 (*CT* 6-II: 9)

Fosc. *apud* CTrid. *Act.* 29.ix.1551 (*CT* 7-I: 168)
Leon. *apud* CTrid. *Act.* 7.ii.1547 (*CT* 5: 885); Lec. *apud* CTrid. *Act.* 8.iii.1547 (*CT* 5: 1010)

Obiecţiile faţă de transsubstanţiere se bazau pe cîteva aspecte diferite. Din felul în care reformatorii foloseau expresia lui Augustin: „Crede şi ai şi mîncat", al cărei sens real trebuia apărat împotriva celor ce credeau că înseamnă „că Augustin neagă consumarea sacramentală", era evident că, între erorile protestante enumerate, cea „a lui Zwingli, Oecolampad şi a sacramentarienilor" avea să înveţe „că în Euharistie nu sînt de fapt [prezente] trupul şi sîngele Domnului nostru Iisus Hristos". Apoi, motivul obiecţiei lor faţă de transsubstanţiere a devenit doctrina prezenţei reale, şi nu teoria transsubstanţierii ca atare. Acelaşi lucru a fost valabil şi pentru defăimarea

Visdom. *apud* CTrid. *Act.* 9.ii.1547 (*CT* 5: 893); Leon. *apud* CTrid. *Act.* 7.ii.1547 (*CT* 5: 889)
Cons. *apud* CTrid. *Act.* 18.ii.1547 (*CT* 5: 942)

Apud CTrid. *Act.* 3.ii.1547 (*CT* 5: 869)

Cons. apud CTrid. *Act.* 18.ii.1547 (*CT* 5: 943)

pe care a adus-o Calvin folosirii cuvintelor de instituire, pe care le-a numit „incantaţie magică". Era necesar ca transsubstanţierea să fie tratată în comparaţie cu alte doctrine alternative, cum ar fi cea despre distrugerea elementelor sau noţiunea wycclifiană de „remanenţă" a lor, condamnată la Constanz. „Mai mult decît toate, duşmanii adevărului sînt ofensaţi" în ce priveşte transsubstanţierea, „de termenul nou şi, după cum zic ei, nemaiauzit", nota un autor al uneia dintre cele mai atente prezentări ale subiectului; aceeaşi obiecţie putea fi (şi a fost) ridicată faţă de termeni nebiblici ca *homoousios*.

Vezi *supra*, p. 228

Visdom *apud* CTrid. *Act.* 9.ii.1547 (*CT* 5:899) Leon. *apud* CTrid. *Act.* 7.ii.1547 (*CT* 5:884) Cons. *apud* CTrid. *Act.* 18.ii.1547 (*CT* 5:944); Per. *apud* CTrid. *Act.* 26.ix.1551 (*CT* 7-I:163); Muss. *apud* CTrid. *Act.* 29.ix.1551 (*CT* 7-I:171)

Un alt teolog, la fel de învăţat, episcopul Vienei, a avut obiecţii puternice faţă de afirmaţia propusă în canon că „Părinţii noştri şi Biserica catolică universală numesc în cel mai adecvat mod această schimbare [a elementelor] «transsubstanţiere»". Căci, adăuga el, „nu e de ajuns de clar cît de vechi sînt Părinţii aceştia ai noştri care au utilizat termenul «transsubstanţiere» şi nici nu este sigur că Biserica catolică universală a denumit schimbarea minunată a pîinii şi a vinului «transsubstanţiere»". Cu toate că era de acord că „de la începuturile Bisericii nu a existat aproape nici un conciliu mai general şi universal" decît cel de-al patrulea de la Lateran, concluzionase totuşi că responsabilă pentru adoptarea de către conciliu a „transsubstanţierii" fusese mai mult presiunea externă a ereziei decît adecvarea sa inerentă. Unul dintre colegii săi a sugerat ca termenul să fie menţionat, dar „să nu pară a fi o chestiune de credinţă" în sine, în ciuda utilizării sale de către Conciliile de la Lateran şi Florenţa. Limbajul definitiv al decretului de pe 11 octombrie 1551 pare că a luat seama de aceste probleme, pentru că a afirmat „schimbarea întregii substanţe" a pîinii şi vinului în substanţa trupului şi sîngelui lui Hristos, adăugînd că „această schimbare a fost convenabil şi adecvat numită transsubstanţiere de către sfînta Biserică catolică"; acelaşi limbaj a fost folosit şi în canon. Prin aceasta, s-a reafirmat realitatea prezenţei şi, împreună cu ea, validitatea transsubstanţierii ca modalitate a Bisericii de a mărturisi prezenţa.

Apud CTrid. *Act.* 3.x.1551 (*CT* 7-I:178)

Naus. *apud* CTrid. *Act.* 6.x.1551 (*CT* 7-II:216-217)

Naus. *apud* CTrid. *Act.* 28.ix.1551 (*CT* 7-II:157)

Naus. *apud* CTrid. *Act.* 9.x.1551 (*CT* 7-II:227)

Apud CTrid. *Act.* 19.ix.1551 (*CT* 7-I:125)

CTrid. 13. *Decr.* 4; *Can.* 2 (Alberigo-Jedin 695; 697)

Prezenţa reală şi jertfa liturgică fuseseră împletite mult timp atît în regula rugăciunii, cît şi în cea a credinţei, iar conciliul şi-a transferat atenţia de la consideraţiile asupra transsubstanţierii şi a prezenţei reale către jertfă (deşi s-au scurs aproape unsprezece ani între decretele referitoare la cele două doctrine). Deja în 1547 Seripando şi alţii compilaseră cel puţin două seturi de „articole ale

Vezi vol. 3, pp. 213-216

Apud CTrid. *Act.* 29.vii.1547 (*CT* 6-I:321-323); Serip. *apud* CTrid. *Act.* iv.1547 (*CT* 6-I:323-325)
Vezi *supra*, pp. 218, 240-242

ereticilor despre jertfa liturgică", care le-au servit ca bază de discuţie şi definiţie. Aşa cum arătase clar controversa anterioară, obiecţia protestanţilor – a celor care au acceptat prezenţa reală şi, nu mai puţin, a celor ce au negat-o – era că, numind liturghia jertfă, se diminua inevitabil unicitatea jertfei de pe cruce şi se atribuia faptelor umane ceea ce era realizarea singulară a harului divin în Hristos. Părinţii conciliului, reacţionînd la aceste obiecţii, s-au concentrat în primul rînd asupra relaţiei dintre jertfa de pe Golgota şi jertfa liturghiei. Un proiect de decret din 3 ianuarie 1552 a folosit „limbajul acestor două jertfe deoarece, deşi victima sacrificială (*hostia*) este una şi aceeaşi..., modul de existenţă şi de jertfire este diferit". Ca răspuns la criticile rostite de arhiepiscopul Granadei, dar împărtăşite şi de alţii, „jertfa ar trebui definită ca fiind una, nu două", un proiect revizuit declara: „Aceeaşi victimă sacrificială, trupul şi sîngele lui Hristos, care a fost înjunghiată pe cruce este oferită la liturghie, acelaşi miel [al lui Dumnezeu], şi nu altul; un singur Hristos este jertfit peste tot şi El este unul şi acelaşi arhiereu pentru amîndouă, El care este jertfă şi preot în acelaşi timp".

Apud CTrid. *Act.* 3.i.1552 (*CT* 7-I:747)

Guer. *apud* CTrid. *Act.* 7.i.1552 (*CT* 7-I:447)

In. 1,29

Vezi vol. 3, p. 164
Apud CTrid. *Act.* 20.i.1552 (*CT* 7-I:478)

Din cauza tendinţei teologilor de a căuta dovezi în Scriptură în sprijinul ideilor lor, era dificil – dar şi inutil – să dezbaţi problema liturghiei ca jertfă pe baze exclusiv biblice. Referinţa din Faptele Apostolilor la „frîngerea pîinii" şi limbajul lui Dionisie Areopagitul dovedeau că aducerea jertfei liturgice pentru cei morţi[1] provenea „dintr-o tradiţie apostolică". În epistolele pauline (care includ, desigur, şi Epistola către Evrei) era frecventă referinţa la „jertfa lui Hristos, dar nici un cuvînt despre ea la Cină, ci doar pe cruce. Cu toate acestea, Hristos a instituit şi taina, şi jertfa la Cină, cînd a zis: «Aceasta să faceţi»". În această poruncă, „să faceţi" nu se referea la „mîncat" sau „băut", de vreme ce „primul sens [al Euharistiei] este acela de a fi jertfită şi oferită"; aceasta însemna verbul şi în greacă, şi în latină. „Mîncatul" victimei sacrificiale venea după „înjunghiere", atît în Euharistie, cît şi în jertfa pascală[2]; „însă noi nu-L mîncăm pe Hristos cel înjunghiat pe cruce, de aceea trebuie să fie cel înjunghiat în Euharistie". La fel, cuvintele Psalmului: „Tu eşti preot în veac după rînduiala

Tap. *apud* CTrid. *Act.* 8.xii.1551 (*CT* 7-II:370; 374)
Fapte 2,42

Cons. *apud* CTrid. *Act.* 9.viii.1547 (*CT* 6-I:350)

Vezi *infra*, p. 341
Caj. *Miss. sac.* 3 (Lyon 3:286); Muss. *apud* CTrid. *Act.* 9.i.1552 (*CT* 7-I:449)
Tap. *apud* CTrid. *Act.* 8.xii.1551 (*CT* 7-II:377)

Cons. *apud* CTrid. *Act.* 9.viii.1547 (*CT* 6-I:350); Herv. *apud* CTrid. *Act.* 17.viii.1551 (*CT* 6-I:370)
Cons. *apud* CTrid. *Act.* 9.viii.1547 (*CT* 6-I:350)

Lain. *apud* CTrid. *Act.* 7.xii.1551 (*CT* 7-I:380)

---

1. În Biserica romano-catolică, pomenirea morţilor, *missa defunctorum*, „liturghia pentru morţi", este o slujbă oficiată după tiparul liturghiei, incluzînd şi momentul sacrificiului euharistic (n. trad.).
2. *Pesah* – jertfa ritualică din Vechiul Testament (n. trad.).

Ps. 111,4 (Vulg.)

lui Melchisedec" se poate să nu se fi referit la jertfa de pe cruce sau la cea adusă odată pentru totdeauna la Cina cea de Taină, dar trebuie să semnifice „jertfa din Euharistie, care se aduce neîncetat". În ciuda acestei distincţii, exista o unitate a jertfei în Noul Testament, pe cruce şi la liturghie, după cum arătase Cajetan. De aceea, „jertfa liturgică este, în ce priveşte ceea ce se oferă, exact taina trupului şi sîngelui lui Hristos", fiind diferită de ea doar în maniera de prezentare şi în efect. Pentru acest motiv, „nu există nici un conflict între jertfa euharistică şi cea de pe cruce, căci prima îşi trage puterea din cea de-a doua şi este beneficiul împlinit de aceasta; de aceea, nu diminuează suferinţa lui Hristos, ci o sporeşte". Cum spunea Ioan Gură de Aur, jertfa liturgică era un „exemplar" al jertfei de pe Golgota şi era una cu ea; nu diminua jertfa veşnică, ci, „doar pentru că nu aducem jertfa noastră, ci pe a lui Hristos, nu anulăm şi nu golim de efect, prin ceea ce aducem noi, ce aduce Hristos".

Tap. *apud* CTrid. *Act.* 8.xii.1551 (*CT* 7-II:374); Lain. *apud* CTrid. *Act.* 7.xii.1551 (*CT* 7-II:381)
Grop. *apud* CTrid. *Act.* 14.xii.1551 (*CT* 7-II:445)
Caj. *Miss. sac.* 6 (Lyon 3:287); Caj. *Euch.* 9 (Lyon 2:145)
Grop. *apud* CTrid. *Act.* 14.xii.1551 (*CT* 7-II:447); Tap. *apud* CTrid. *Act.* 8.xii.1551 (*CT* 7-II:375)
Lain. *apud* CTrid. *Act.* 7.xii.1551 (*CT* 7-I:382)
Hris. *Heb.* 17.3 (*PG* 63:131)
Apud CTrid. *Act.* 9.xii.1551 (*CT* 7-II:536)

Prin reafirmarea prezenţei reale ca susţinută iniţial de către Conciliul al patrulea de la Lateran în legătură cu transsubstanţierea, combinată cu viziunea tridentină asupra autorităţii Bisericii şi a tradiţiei, care „nu pot greşi", a fost relativ uşor să se elimine problemele doctrinare, deosebite de cele practice şi politice, create de administrarea Euharistiei sub o singură specie. „Problema potirului a fost intens politizată", existînd în ambele tabere multe argumente pragmatice. Cererile husite şi protestante legate de împărtăşirea din potir fuseseră cuprinse în lista erorilor legate de doctrina euharistică, în ciuda conştientizării existenţei unor diferenţe între Răsărit şi Apus. Cusanus, în răspunsul către husiţi, apărase dreptul Bisericii „de a schimba, în funcţie de cerinţele vremii, atît ritualul, cît şi interpretarea Scripturii". Fără îndoială, Scriptura părea că favorizează folosirea ambelor specii, aşa încît „nu vom fi niciodată în stare să-i convingem pe baza Sfintei Scripturi". Dar concepţia lui Augustin despre hrana spirituală, pe care protestanţii o citau adesea, respingea pretenţia împărtăşirii sub ambele specii. Dintre diversele argumente în favoarea împărtăşirii sub o singură specie, unul dintre cele mai eficiente, în special ca răspuns adresat protestanţilor, era faptul că [acest tip de împărtăşanie] apăruse ca urmare a cererii credincioşilor de a se evita vărsarea speciilor sfinte din potir, aşadar pe baza unui „anumit consens al credincioşilor lui Hristos". Acest consens a fost, după cum afirma decretul final,

Lain. *apud* CTrid. *Act.* 17.ii.1551 (*CT* 7-I:934)
Jedin (1949) 4-I:341
Apud CTrid. *Act.* 3.ii.1547 (*CT* 5:870)
Cons. *apud* CTrid. *Act.* 18.ii.1547 (*CT* 5:955); Pg. *Cont.* 7 (1541-I:168v)
Vezi *supra*, p. 168
Lain. *apud* CTrid. *Act.* 17.ii.1547 (*CT* 5:935)
Cons. *apud* CTrid. *Act.* 18.ii.1547 (*CT* 5:956)
Ab. Chrys. *apud* CTrid. *Act.* 16.v.1547 (*CT* 6-II:11)
Lomb. *apud* CTrid. *Act.* 11.ii.1547 (*CT* 5:919)
Grop. *Leyb.* 4 (1556:342r)
Pg. *Cont.* 7 (1541-I:160v)

una dintre „cauzele drepte şi un motiv pentru care laicatul şi clerul (cînd acesta din urmă nu săvîrşeşte [taina]) ar trebui să se împărtăşească numai sub o singură specie, a pîinii". Conciliul a reafirmat, împotriva acuzaţiei că o astfel de împărtăşanie e incompletă, învăţătura Conciliului de la Constanz că „Hristos total şi complet" este prezent sub ambele specii în Euharistie şi poate fi „primit sub fiecare specie în parte".

CTrid. 21 *Decr.* 1.2 (Alberigo-Jedin 727)

CConst. (1414-1418) 13 (Alberigo-Jedin 419)

CTrid. 21 *Can.* 3; *Decr.*3 (Alberigo-Jedin 727)

Nimic din acestea nu reprezenta ceva nou, dar trebuiau reafirmate ca răspuns la alternativele protestante. Totuşi, rezolvarea cîtorva dintre chestiunile doctrinare ridicate de Reformă, deşi au figurat proeminent în dezbaterile interconfesionale, au fost încredinţate de către Conciliul de la Trident pentru altă întîlnire, motiv pentru care ne vom ocupa de ele în volumul final al acestei lucrări. Formularea legată de sursele revelaţiei a fost de fapt o hotărîre de a nu clarifica problema, aceasta fiind lăsată în seama polemicilor şi apoi reluată (şi lăsată iarăşi nedecisă) de către Conciliul Vatican I, din 1870, şi de Conciliul Vatican II, din 1962-1965. Doctrina imaculatei concepţii a Fecioarei Maria a apărut în timpul dezbaterilor legate de păcatul originar, ca o implicaţie inevitabilă. Cînd s-a vorbit într-unul dintre proiectele de decret despre păcatul originar ca transmis „întregului neam omenesc în conformitate cu legea sa universală", implicaţiile mariologice ale acestei afirmaţii au condus la eliminarea sa şi, în cele din urmă, la un nou paragraf, la sfîrşitul decretului, în care se specifica faptul că nu a fost în intenţia conciliului să o includă pe Maria în afirmaţia despre universalitatea păcatului originar şi se citau constituţiile cu privire la Fecioară, promulgate de către papa Sixtus al IV-lea în 1477 şi 1483; paragraful nu a mers pînă la definirea imaculatei concepţii ca dogmă obligatorie, ca articol de credinţă, valabil pentru întreaga Biserică. Aceasta se va produce abia la 8 decembrie 1854, prin bula *Ineffabilis Deus*, a papei Pius al IX-lea. Şi, în ciuda soluţionării pragmatice a chestiunii ecleziologice reprezentate de simplul fapt că a fost convocat de către papă, conciliul nu a ajuns, prin povaţa legată de „ascultarea" faţă de papă, la o pronunţare definitivă nici în chestiunea autorităţii relative a acestuia şi a conciliului în probleme de doctrină, nici în cea legată de infailibilitatea papală. Şi aceste chestiuni aveau să mai aştepte pînă la Conciliile Vatican I şi II.

Pach. *apud* CTrid. *Act.* 28.v.1546 (*CT* 5:166); Mrl. *Pecc. orig.* 4 (*CT* 12:557)

Apud CTrid. *Act.* 28.v.1546 (*CT* 5:197)

CTrid. *Act.* 14.vi.1546 (*CT* 5:223)

Vezi *supra*, p. 98
CTrid. 7 *Decr.* 1.6 (Alberigo-Jedin 667)

CTrid. 25 *Decr.* 4.2 (Alberigo-Jedin 785)

Pol. *Sum. pont.* 32 (1569:95r); Pol. *Conc.* 2 (1562:2v-3r)

6 Provocări la adresa continuității apostolice

Luth. *apud Disp. Lips.* (*WA* 2:323)
Vezi *supra*, pp. 303-307
Vezi *supra*, pp. 218-219
Luth. *Alb. Pr.* (*WA* 30-III:552)
Blngr. *Assert. orth.* (1534:5r)
Calv. *Scand.* (Barth-Niesel 2:205; 191-192)

Cînd Luther, în numele autorității Scripturii, care este cuvîntul lui Dumnezeu, a afirmat doctrine precum îndreptățirea numai prin credință, nesocotind autoritatea contrară acestor doctrine a Părinților Bisericii, a conciliilor și a papilor, care, toți, puteau greși și o și făcuseră, apărătorii credinței s-au identificat cu continuitatea Bisericii catolice, zidită pe piatra lui Petru. Apoi, cînd Zwingli și succesorii săi au negat, în numele autorității Scripturii, care este cuvîntul lui Dumnezeu, identitatea dintre trupul lui Hristos de la Cina cea de Taină și trupul născut din Maria, Luther și adepții săi au afirmat continuitatea doctrinei catolice a prezenței reale, învățată de Biserica antică și medievală. Iar apoi, cînd radicalii Reformei, cărora le plăcea „să inventeze lucruri noi", au respins botezul copiilor sau crezurile trinitare în numele autorității Scripturii, care este cuvîntul lui Dumnezeu, Calvin și colegii săi au subliniat „continuitatea epocilor", asigurată de „transmiterea adevăratei doctrine a credinței" peste veacurile catolice. Continuitatea apostolică era un reper în jurul căruia s-au adunat cîteva armate de teologi, diferite – și opuse.

Vezi vol. 1, pp. 127-139
Fapte 2,42
Tim. 1,14; 1Tim. 6,20 (Vulg.)
Vezi vol. 1, pp. 340-347
Vinc. Ler. *Comm.* 22.27 (Moxon 87)
Vezi vol. 2, pp. 39-45
Eus. *H.e.* 1.1.1 (*GCS* 9:6)
Vezi vol. 1, p. 137

Continuitatea cu apostolii fusese un reper încă din vremurile Bisericii primare. Se spunea despre comunitatea primilor creștini că „au continuat neclintit în doctrina apostolilor", asigurînd „paza comorii celei bune". Prin această „comoară", potrivit lui Vincențiu de Lerin, din secolul al V-lea, apostolii înțelegeau „bogăția credinței catolice, neștirbită și neamestecată". Pentru Biserica Ortodoxă a Bizanțului aceasta era adevărul neschimbat al mîntuirii. Prima istorie a Bisericii, cea a lui Eusebiu, își începea povestirea cu cuvintele: „succesiunea de la sfinții apostoli", afirmînd continuitatea apostolică a instituțiilor și învățăturilor Bisericilor adevărate. Una dintre cele mai importante formulări ale celor trei criterii ale continuității apostolice era cea a lui Irineu, spre sfîrșitul secolului al II-lea: revelația pe care apostolii „ne-o lăsaseră în

Irin. *Haer.* 3.1.1 (Harvey 2:2)
Irin. *Haer.* 3.2.2 (Harvey 2:7-8)
Irin. *Haer.* 3.3.1 (Harvey 2:8-9)

Scripturi ca stîlp şi zid al credinţei", „tradiţia" doctrinală şi a crezurilor „care derivă de la apostoli"; şi structura ecleziastică reprezentată de „cei care erau instalaţi de către apostoli ca episcopi în Biserici şi... succesiunea acestora în vremurile noastre", mai ales la Roma. Doctrina catolică a continuităţii apostolice, din Răsărit şi Apus, se baza pe presupunerea că aceste trei criterii sînt valide, armonioase şi interdependente şi că sînt într-un fel verificabile.

Fiecare dintre aceste presupuneri a fost pusă în discuţie în perioada Reformei, rezultatul fiind că fiecare dintre cele trei criterii ale continuităţii apostolice (şi toate la un loc ca un centru de autoritate) a avut de înfruntat provocări fără precedent. Aceste provocări au venit, în principal, de la aripa liberală a Reformei, despre care principalul ei teoretician spunea că nu e o „reformă" în acelaşi sens al cuvîntului aplicat la alte mişcări pe care le-am descris în capitolele precedente, ci „o ruptură radicală faţă de instituţiile şi teologiile existente, în eforturile reunite de a restaura creştinismul primar, de a-l reconstrui şi a-l purifica".

Williams (1962) 846

În multe feluri, această ruptură radicală era o anticipare a criticilor la adresa ortodoxiei şi continuităţii apostolice care aveau să apară în secolele al XVIII-lea, al XIX-lea şi XX, astfel încît implicaţiile complete ale acestor provocări nu s-au făcut simţite decît după perioada pe care o tratează volumul de faţă. Din acest motiv, descoperirea faptului că reformatorul radical Thomas Müntzer era un „reformator fără Biserică" sau că Hans Denck era „susţinătorul unui creştinism nedogmatic" a stîrnit un mare interes teologic şi istoric în secolul XX şi este de înţeles de ce; pentru că Müntzer este văzut în zilele noastre, în multe sensuri, drept cea mai creativă figură dintre radicali, din punct de vedere politic şi chiar teologic. În plus, aceste mişcări merită o oarecare atenţie nu numai ca o anticipare a preocupărilor teologice din zilele noastre, ci pentru ce au fost în vremea lor, în principal în contextul istoriei Reformei văzute ca „re-formare a Bisericii şi a dogmei", în care cineva ca Müntzer este, ca „reformator fără Biserică", cu mult mai puţin important decît Menno Simmons şi Balthasar Hubmaier sau chiar Hans Denck şi Faustus Socinus.

Gritsch (1967)

Schwindt (1924)

Umanismul creştin şi autoritatea revelaţiei

Vezi *supra*, p. 184
Eras. *Inq. fid.* (Thompson 72)

Eras. *Pseudev.* (*LB* 10:1575)
Eras. *Apol. Pi.* (*LB* 9:1100)
Eras. *Stun. blasph.* (*LB* 9:365)

Kristeller (1961) 79

Corifeul umanismului creştin în secolul al XVI-lea, Desiderius Erasmus, a apărat doctrina catolică şi patristică a libertăţii voinţei împotriva lui Luther şi a Reformei şi se considera „ortodox". Cu toate acestea, a fost obligat să se apere, în acelaşi timp, împotriva acuzaţiei că Învăţătura Nouă a Renaşterii era o ameninţare eretică la adresa „dogmelor scolastice", că ea produsese Reforma protestantă şi că el însuşi este vinovat de tendinţele „luteranizante" ale doctrinei sale. Ambiguitatea poziţiei doctrinale a umanismului pe parcursul secolelor al XV-lea şi al XVI-lea era evidentă şi în acea sferă a gîndirii în care, „dacă încercăm să evaluăm contribuţia pozitivă a erudiţiei umaniste la teologia Renaşterii, trebuie să scoatem în relief, mai presus de toate, realizările lor în ceea ce am putea numi filologie sacră". În acest sens, „filologia sacră" aparţine istoriei doctrinei, deşi este în primul rînd un capitol, şi încă unul important, din istoria erudiţiei.

Eras. *Nov. inst.* pr. (Allen 384)

Drp. *Ep.* 1.x.1514 (Allen 304)

Vezi *supra*, pp. 297-298
Drp. *Ep.* 27.viii.1515 (Allen 347)

Toată lumea este de acord că realizarea cea mai importantă a „filologiei sacre" a umanismului creştin este ediţia greacă a Noului Testament, pe care Erasmus a publicat-o în 1516. În principiu, ideea de a aplica textului noutestamentar aceleaşi standarde de precizie filologică şi aceleaşi metode de critică textuală care erau folosite în cazul clasicilor antici din Grecia şi Roma, „apelînd la ajutorul unui număr de manuscrise... foarte vechi şi foarte corecte" (cum spunea Erasmus în dedicaţia ediţiei, adresată papei Leon al X-lea), nu părea a fi neapărat suspectă. Inchizitorul general şi cardinalul arhiepiscop de Toledo, Francisco Ximénez de Cisneros, a făcut posibilă publicarea, la universitatea pe care a fondat-o la Alcalá de Henares (al cărei nume latin era Complutum), a primei ediţii poliglote tipărite a Bibliei, *Poliglotul complutesian*, care includea, în al cincilea volum al său, Noul Testament grecesc, ce fusese deja tipărit în 1514, deşi nu a fost pus în circulaţie decît după ediţia din 1516 a lui Erasmus. Unul dintre colegii lui Erasmus îşi exprimase îngrijorarea faţă de o „operaţiune... de corectare a Scripturilor, în mod special corectarea exemplarele latineşti cu ajutorul versiunii greceşti". El şi-a susţinut avertismentul citînd axioma augustiniană universal acceptată a autorităţii relative a Bisericii (latine) şi a Evangheliei, la care a adăugat schisma dintre Răsăritul grec şi Apusul latin. Este o greşeală să „atribui prea mult

Latom. *Ling.* 2 (1517:17); Herb. *Enchir.* 10 (*CCath* 12:49)

Latom. *Ling.* 1 (1517:11)

Wic. *Hag.* (1541:211v-212v)

Eras. *Hier.* II. pr. (Allen 326)

Eras. *Ep.* v.1505 (Allen 182); Fish. *Clicht.* 1.1 (1520:B1r)

Eras. *Ep.* v.1515 (Allen 337)

limbilor", a spus un critic, arătînd că, în timp ce Ieronim dăduse prioritate textului ebraic, alţi Părinţi, din Răsărit şi din Apus, cum ar fi Ilarie, Augustin sau Ioan Gură de Aur, preferaseră Septuaginta. Datorită bine cunoscutei sale admiraţii pentru Ieronim, ale cărui lucrări le edita chiar în acei ani, Erasmus a avut posibilitatea de a le reaminti cititorilor săi că Ieronim corectase traducerile Septuagintei, în ciuda acceptării aproape universale a acesteia, în baza faptului că era o problemă de „erudiţie", nu de „inspiraţie"; astfel, Erasmus a putut susţine că a corecta Vulgata într-o manieră similară era un act de loialitate faţă de Ieronim. El şi-a exprimat încrederea că nu ar putea „fi vreun pericol ca toţi să-L părăsească imediat pe Hristos dacă se întîmplă să se afle" despre variantele manuscriptelor greceşti sau despre greşelile de traducere din versiunea latină.

Fac. 3,15 (Vulg.)

Vezi vol. 3, pp. 99, 192

Zw. *Gen.* 3:15 (*CR* 100:28); Luth. *Gen.* 3:15 (*WA* 42:143-144); Calv. *Gen.* 3:15 (*CR* 51:71)

Caj. *Mos.* Gen. 3:15 (1539:33)

Vezi vol. 3, pp. 190-191

Lc. 1,28 (Vulg.)

Val. *Annot.* Luke 1:28 (*MPPR* 5:830); Eras. *Adnot.* Luke 1:28 (*LB* 6:223)

Eras. *Obsec. Virg. Mar.* (*LB* 5:1233-1240)

Eras. *Pn. Virg. Mat.* (*LB* 5:1227-1234)

Aug. Alf. *Salv. Reg.* (*CCath* 11:78)

O astfel de încredere subestima faptul că traducerile şi greşelile lor din Vulgata latină ajunseseră să fie identificate în profunzime cu autoritatea revelaţiei înseşi. De exemplu, folosirea pronumelui feminin „Ea îţi va zdrobi (*ipsa conteret*) capul" din prima profeţie mesianică ajunsese, deşi treptat, o dovadă solidă pentru interpretarea mariologică a acelor cuvinte. Reformatorii protestanţi au criticat această interpretare, din motive filozofice, dar şi teologice; şi, odată ce romano-catolicii au ajuns să accepte textul ebraic, unii învăţaţi şi-au dat seama că „nu se spune despre o femeie, ci despre sămînţa ei", fiecare însemnînd Biserica lui Hristos, „că aceasta îi va zdrobi capul diavolului". Alt text din Vulgata luat ca argument mariologic era salutul îngerului la Bunavestire: „Bucură-te, cea ce eşti plină de har (*gratia plena*)". Lorenzo Valla, în *Adnotările* sale, şi apoi Erasmus în ale sale au arătat că participiul grecesc înseamnă doar „acceptată în har", chiar dacă Erasmus a mers mai departe compunînd o *Rugăciune către Fecioara Maria* şi un *Imn de mulţumire către Fecioara Maică*. Apărătorii credinţei au reacţionat puternic la astfel de modificări ale textelor sfinte. Unul dintre comentariile la *Salve Regina*, scris împotriva lui Luther a replicat: „La aceasta, răspunsul meu este: e un tertip gramatical şi o joacă copilărească... Îi dau un nume obscen şi apoi zic că Maria e «plină de har»".

Vezi *supra*, p. 169

Mai importantă, în anumite feluri, era folosirea termenilor legaţi de sistemul sacramental. Luther, prin înlocuirea cuvîntului „pocăinţă" cu „penitenţă", ca traducere a grecescului μετάνοια, se ralia la corecţia filologică pe care

a făcut-o Valla utilizării medievale a expresiei „Faceţi penitenţă", ca traducere a cuvintelor lui Iisus din Evanghelii şi o justificare a sistemului penitenţial. La rîndul lor, răspunsurile la adresa lui Luther trebuiau să se pună de acord şi cu baza filologică a criticii sale. Acelaşi lucru era valabil şi pentru *sacramentum*, ce era traducerea uzuală în latină a grecescului μυστήριον, deşi uneori era folosit în locul său *mysterium*. Valla a cerut ca *sacramentum* să fie schimbat cu *mysterium* într-un număr de pasaje, dar a refuzat să intre într-o dispută pe marginea întrebării dacă termenii sînt întotdeauna identici. Cea mai importantă traducere a lui μυστήριον prin *sacramentum* în Biblia latină era probabil: „«Pentru aceea va părăsi omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de soţia sa şi vor amîndoi un trup.» Aceasta e o taină mare. Eu zic, mai ales, în Hristos şi în Biserică". Dacă utilizarea aici, de către Vulgata a termenului *sacramentum* nu putea fi apărată cu argumente filologice, se ridica o gravă problemă legată de sacramentalitatea căsătoriei, pentru care acest text era decisiv.

Mt. 4,17 (Vulg.)
Vall. *Annot.* Mat. 3:2; Mark. 1:14 (*MPPR* 5:807; 824)
Vall. *Annot.* 2Cor. 7:9-10 (*MPPR* 5:807; 872)
Rom. 16,25; 1Tim. 3,9 (Vulg.)
Vall. *Annot.* Eph. 1:9; Col. 1:26-27; 1Tim. 3:16 (*MPPR* 5:877; 879-880; 882)
Vall. *Annot.* Mat. 13:11 (*MPPR* 5:814)
Fac. 2,24
Ef. 5,31-32 (Vulg.)
Eras. *Adnot.* Eph. 5:32 (*LB* 6:865)
Vezi *supra*, p. 326

Adversarii lui Luther trebuia să rezolve şi problema autorităţii Vulgatei, încărcată cum era cu toate aceste consecinţe asupra validităţii şi continuităţii doctrinei catolice mariologice şi sacramentale, dar şi asupra altor doctrine aflate în discuţie cu reformatorii. Deşi puteau fi unii care să considere „că credinţa este în pericol dacă o greşeală sau alta" era descoperită în Vulgata, era necesară consultarea „experţilor în limbi, şi nu numai în limbi, ci şi în alte discipline" pentru a stabili exact cît de demnă de încredere era aceasta ca traducere. Reformatorii, între timp, apelau la limbile originare în polemicile împotriva romano-catolicismului şi în conflictul lor cu radicalii, acuzînd ambele tabere de ignoranţă. Astfel se face că Vulgata a devenit subiect de dezbatere la Conciliul de la Trident.

Ambr. Cath. *Clav.* 1 (1543:44-56)
Las. *Inc.* (Kuyper 1:8)
Mass. *Diar. III.* 1.iii.1546 (*CT* 1:500-501)

O listă a „abuzurilor", asociată cu uzul Scripturii, ce necesita corecţie, a înregistrat existenţa variantelor şi a diferenţelor din manuscrisele Bibliei latine, pentru care „rezolvarea este să existe o singură ediţie, veche şi acceptată de toţi" (*veterem scilicet et vulgatam*), a cărei autoritate trebuia ca toţi să o accepte. Potrivit episcopului Bertano, Vulgata latină fusese acceptată ca versiune „veche" şi „autoritativă", dar, a adăugat el ulterior, prin asta nu trebuie înţeleasă o respingere a Septuagintei, de exemplu. În forma pe care problema a luat-o cînd a fost supusă dezbaterii, a inclus formularea „o singură ediţie, veche şi acceptată de toţi (*veterem et vulgatam*) în fiecare dintre

Apud CTrid. *Act.* 17.iii.1546 (*CT* 5:29)
Bert. *apud* CTrid. *Act.* 23.iii.1546 (*CT* 5:37)
Bert. *apud* CTrid. *Act.* 1.iv.1546 (*CT* 5:50)

Apud CTrid. *Act.* 3.iv.1546 (*CT* 5:66)

limbi, adică în greacă, în ebraică şi în latină", ceea ce pare să sugereze că termenul latinesc *vulgata* nu se referea numai la varianta latină a denumirii [Scripturii]. Cîţiva dintre părinţii de la conciliu au obiectat însă faţă de menţionarea celorlalte limbi, iar decretul adoptat în cele din urmă pe 8 aprilie 1546 declara „că, dintre toate ediţiile latine ale cărţilor sfinte", ar trebui ca Vulgata, „exact această versiune veche şi acceptată de toţi" (*haec ipsa vetus et vulgata editio*), să aibă autoritate şi pentru uzul liturgic, şi pentru cel teologic; şi „nimeni să nu îndrăznească ori să se gîndească, pentru orice motiv, să o respingă". Într-o sesiune ulterioară, cînd un proiect de decret despre îndreptăţire a citat Septuaginta, s-a cerut ca aceasta să fie înlocuită cu Vulgata, „pe care trebuie să o respectăm, conform decretului sinodului".

CTrid. Sess. 4. *Decr.* 2 (Alberigo-Jedin 664)

Pach. *apud* CTrid. *Act.* 10.xii.1546 (*CT* 5:696)

Printre celelalte probleme ridicate de filologia umanismului creştin, cea a auctorialităţii „apostolice" a cauzat unele dintre cele mai importante contestări ale autorităţii revelaţiei. Epistola către Evrei a fost un caz problematic special. Deşi în primele secole mulţi fuseseră înclinaţi să i-o atribuie lui Pavel, erau şi alţii, în special, se pare, din cadrul Bisericii din Roma, care au continuat să-i pună la îndoială autorul; Origen trăsese concluzia că „numai Dumnezeu îi cunoaşte" autorul. Erasmus redeschisese problema în *Adnotări*, dar urmase tendinţa lui Ieronim, fiind gata să o declare paulină. În schimb, Luther conchisese că nu este o epistolă a lui Pavel, dar o aprecia foarte mult şi a păstrat-o în Noul Testament. În tabăra romano-catolică, Cajetan se îndoia şi el de auctorialitatea paulină a cărţii. În timpul dezbaterilor de la Trident, Erasmus, Luther şi Cajetan au fost criticaţi de către Alphonsus de Castro, iar Seripando s-a referit şi el la viziunea lor în discursul pe marginea canonului. Decretul conciliului referitor la canon considera explicit Epistola către Evrei ca una dintre „cele paisprezece epistole ale lui Pavel, apostolul", şi aceasta a continuat să fie poziţia oficială a Comisiei Pontificale Biblice pînă în secolul XX.

Eus. *H.e.* 3.38.2 (*GCS* 9:284)
Eus. *H.e.* 3.3.5; 6,20.3 (*GCS* 9:190; 566)

Apud Eus. *H.e.* 6.25.14 (*GCS* 9:580)

Eus. *Adnot.* Heb. 13:24 (*LB* 6:1023-1024)

Luth. *Vor. N.T.* (*WA DB* 7:632)

Castr. *Ep. Hebr.* (*CT* 12:497-506)
Serip. *Libr. Scrip.* 2 (*CT* 12:493-496)

CTrid. Sess. 4. *Decr.* 1 (Alberigo-Jedin 664)

Autenticitatea scrierilor patristice nu a necesitat o declaraţie atît de oficială şi de explicită din partea unui organ oficial al Bisericii, dar, ca şi în perioadele anterioare, a jucat un rol semnificativ în punerea sub semnul întrebării a continuităţii. Datorită autorităţii cvasiapostolice şi faptului că a reuşit să unească un misticism speculativ şi loialitatea faţă de ierarhia bisericească, corpusul de scrieri

Vezi vol. 3, pp. 114-115

Vezi vol. 1, pp. 351-355

Vezi vol. 3, p. 315

Vall. *Annot.* Acts. 17:34 (*MPPR* 5:652); Vall. *Enc. Thos. Aq.* (*MPPR* 5:351)

Ambr. Cath. *Excus. disp.* 3 (1521:37r)
Luth. *Capt. Bab.* (*WA* 6:562); Calv. *Inv. rel.* (*CR* 34:444)
Dried. *Eccl. scrip.* 4 (1533:493)
Herb. *Enchir.* 13 (*CCath* 12:57)
Grop. *Leyb.* 1 (1556:42r); Grop. *Antididag.* 1 (1547:17v-18r)
Clicht. *Eluc. eccl.* ep. ded.; 4 (1517:B2v; 221r-221v);
Wic. *Hag.* (1541:215r)
Wic. *Pus.* (1534:B2v; A4v);
Fish. *Confut.* 8 (1523:201);
Diet. *Phim.* 8 (1532:Z1r)
Coch. *Patr. parv.* 1.2 (*CT* 12:169-170)

Vezi vol. 1, p. 353
Wic. *Cat. eccl.* 13;17 (1535:Y2v-Bb1v)

Pg. *Cont.* 11 (1541-II:18r)
Grop. *Leyb.* 1 (1556:43r-49r)
Clicht. *Hom.* 18 (1535:164-165); Clicht. *Oec.* 1.3 (1526:12v)
Wic. *Euch.* 2; 3; 8 (1534:C4r; D2v; H4r)
Cons. *apud* CTrid. *Act.* 18.ii.1547 (*CT* 5:913)
Lomb. *apud* CTrid. *Act.* 11.ii.1547 (*CT* 5:913)
Coch. *Luth. art.* 2 (*CCath* 18:19); Wic. *Luth. art.* (*CCath* 18:70-71)

Las. *Hos.* 2.5 (Kuyper 1:427)

Vezi *supra*, pp. 72-73

Trinkaus (1970) 2:741

Calv. *Inst.* (1559) 2.2.4 (Barth-Niesel 3:244-247)

atribuit lui Dionisie Areopagitul, despre care se crede că a fost primul episcop al Atenei (și apoi al Parisului), a figurat proeminent în discuții. Valla exprimase îndoieli față de acele scrieri în secolul al XV-lea, dar acum trebuiau apărate și împotriva acuzațiilor lui Luther, pe care le-au susținut și ceilalți reformatori. Cu toate că Dionisie Areopagitul nu a apărut în *Viețile bărbaților iluștri* a lui Ieronim, era prezent pe lista celor „pe care Biserica i-a aprobat" ca Părinți ai Bisericii. Merita să fie numit „Părinte apostolic" (precum Clement Romanul sau Ignațiu al Antiohiei) și să fie tratat cu mare cinste. Întrucît nu exista „nici un scriitor bisericesc înainte de el, cu excepția apostolilor înșiși", Dionisie a oferit o dovadă importantă a continuității practicii penitențiale catolice cu cea din epoca apostolică. A făcut același lucru și în ce privește botezul copiilor, a cărui apostolicitate o apărau și Luther și Calvin împotriva anabaptiștilor. Denumirea pe care a dat-o mirungerii, ca act prin care „se desăvîrșește", dovedea vechimea acesteia, el fiind și un martor al folosirii hrismei în taina hirotoniei. Doctrina sa cuprinzătoare asupra Euharistiei – ca „împărtășire", ca reamintire, ca jertfă de mulțumire adusă de către preot și ca obiect adecvat al adorației – l-a făcut să devină o autoritate valoroasă pentru continuitatea, începînd de la sfîrșitul primului secol, a înțelegerii catolice a acestei taine. Iar ca „ucenic al lui Pavel" a demonstrat că doctrina purgatoriului era prezentă în Biserica catolică din vremuri străvechi. La rîndul lor, întrebările filologice ridicate de către umanismul creștin în legătură cu adevărata proveniență a corpusului dionisian reprezentau încă o provocare la adresa revendicărilor legate de existența unei continuități apostolice, văzută ca un lanț neîntrerupt al doctrinei ortodoxe lăsate prin Părinți.

A existat încă o provocare la adresa autorității revelației apostolice, cu care umaniștii creștini ai secolelor al XV-lea și al XVI-lea au trebuit să se confrunte, deși, ca și multe alte probleme discutate în acest capitol, nu avea să ajungă în centrul atenției Bisericii pînă în secolul al XVIII-lea. Este vorba despre unicitatea și finalitatea revelației creștine înseși. Preocuparea umaniștilor „de a arăta cum... filosofii dintre neamuri... au fost capabili să se apropie foarte mult de cunoștințele pe care omenirea le-a primit prin manifestarea lui Hristos" a primit inevitabil acuzația că ar pune la îndoială unicitatea mesajului biblic. La fel, credința lui Zwingli că promisiunea mîntuirii li se adresa și păgînilor deosebiți, nu doar creștinilor

Zw. *Pecc. orig.* (*CR* 92:379-380)
Luth. *Wort.* (*WA* 23:69)

şi credincioşilor din Vechiul Testament, confirma suspiciunea lui Luther că Zwingli însuşi devenise păgîn. Totuşi, cea mai serioasă apreciere a unicităţii şi finalităţii din partea unui umanist creştin şi teolog al Bisericii apăruse cu aproape un secol mai înainte, aparţinîndu-i lui Nicolaus Cusanus, şi era o reacţie la cucerirea, în 1453, a Constantinopolului de către invadatorii islamici. Deplîngînd catastrofa „cu multe suspine", Nicolaus a considerat căderea Noii Rome o ocazie de a reflecta asupra finalităţii şi autorităţii revelaţiei creştine, în tratatul *Împăcarea dintre religiile lumii* (*De pace fidei*), în care doctrina sa despre „acordul catolic" se armoniza cu o căutare a „unui acord între religii".

Nicol. Cus. *Pac. fid.* 1 (Heidelberg 7:3)

Vezi *supra*, pp. 144-155

Nu existase vreodată, spunea Cusanus, vreun popor care să nu-L adore pe Dumnezeu şi să nu-L perceapă ca fiind absolut; diferenţa dintre adevărata adorare a lui Dumnezeu şi cea falsă este că prima Îl cunoaşte pe Dumnezeu ca fiind inefabil şi transcendent, pe cînd cea de-a doua Îl confundă cu acţiunile Sale. Diversele religii ale lumii au folosit nume diferite pentru Acela care este mai presus de orice numire şi de orice cunoaştere. Căci „numele care se atribuie lui Dumnezeu provin de la creaturi, deşi El este inefabil în sine şi transcende tot ce poate fi numit sau spus". În cadrul acestor forme variate de cult ale religiilor lumii şi dincolo de ele exista o singură religie. Scopul acestei apologii era să demonstreze că „Hristos este Cel presupus de către toţi cei ce speră să obţină fericirea finală", indiferent dacă folosesc numele „Hristos" sau nu. În acest sens, exista deja „o credinţă care le este comună tuturor celor ce trăiesc, o credinţă în unul Dumnezeu cel Atotputernic şi în Sfînta Treime". În baza învăţăturii lui Dionisie Areopagitul că „numele divin trinitar şi unitar" se aplică unei Dumnezeiri care este „mai presus de nume", el le-a adresat musulmanilor o interpretare a dogmei treimice concepută pentru a fi compatibilă cu monoteismul lor, o interpretare plină de înţelegere faţă de eforturile păgînilor de a trece dincolo de politeismul zeilor Olimpului, către unul şi adevăratul Dumnezeu. Toţi cei care au teologhisit sau au filozofat, indiferent de terminologie, căutau acest unic adevăr. De aceea, „toţi oamenii, în calitate de creaturi ale unui singur Creator, sînt asemănători în natura lor, şi, prin urmare, şi în cultul faţă de Dumnezeu". Dacă într-o Biserică în care autoritatea revelaţiei, instituirea divină a structurii ecleziale şi corectitudinea dogmei trinitare ar fi fost principii afirmate încă de toţi sau de aproape toţi, un astfel de efort îndrăzneţ din partea unui creştin

Nicol. Cus. *Doct. ign.* 1.7 (Heidelberg 1:14)

Nicol. Cus. *Abscond.* (Heidelberg 4:6)
Nicol. Cus. *Pac. fid.* 1 (Heidelberg 7:6); Nicol. Cus. *Serm.* 1.1 (Heidelberg 16:4)

Nicol. Cus. *Pac. fid.* 7 (Heidelberg 7:20-21)

Nicol. Cus. *Pac. fid.* 1 (Heidelberg 7:7)

Nicol. Cus. *Pac. fid.* 13 (Heidelberg 7:41)

Nicol. Cus. *Serm.* 2.1 (Heidelberg 16:25-26)
Vezi vol. 1, p. 354
Dion. Ar. *D.n.* 13.3 (*PG* 3:980-981)

Nicol. Cus. *Alcor.* 2.3 (Faber 1:134v)

Nicol. Cus. *Dat. patr. lum.* 1 (Heidelberg 4:70-71); Nicol. Cus. *Pac. fid.* 6 (Heidelberg 7:16)
Nicol. Cus. *Fil.* 5 (Heidelberg 4:59)

Nicol. Cus. *Serm.* 4.1 (Heidelberg 16:62-63)

umanist, de a formula un „universalism trinitar", ar fi putut avea logică, situația era cu totul alta cînd toate aceste componente ale continuității apostolice au fost puse din ce în ce mai insistent la îndoială, mai întîi de radicalii Reformei și, în cele din urmă, de gînditorii, inclusiv teologi, din secolul al XVIII-lea. Unul dintre ei, Gotthold Ephraim Lessing, era cel ce a redescoperit *Împăcarea dintre religiile lumii* și autorul lucrării *Nathan înțeleptul*, una dintre cele mai elocvente și mai subtile pledoarii pentru „reconciliere" din secolul al XVIII-lea sau din oricare alt secol.

Opoziția dintre spirit și structură

Vezi *supra*, p. 216

Indiferența lui Luther față de chestiunile tradiționale legate de structura Bisericii, care li s-a părut criticilor săi din diferite tabere insensibilă, i-a ajutat pe adepții lui să se adapteze la sisteme de organizare eclezială diferite, de la Biserica de stat pînă la Biserica liberă, de la păstrarea episcopatului istoric pînă la (cel puțin teoretic) congregaționalism, avînd între ele ca principiu separator mai curînd doctrina decît organizarea. În schimb, după cum observa un eminent învățat calvin, „Calvin a fost, mai mult decît Luther, Zwingli și Cranmer, un om al Bisericii, înțelegînd prin aceasta un om ce respectă Biserica în calitatea ei de instituție divină înzestrată cu harul lui Dumnezeu pe care îl mărturisește. El are o doctrină corespunzătoare înaltă în privința slujirii sacerdotale și a autorității acesteia". Forma prezbiteriană de conducere bisericească, adoptată în cele din urmă de multe Biserici reformate (deși nici pe departe de toate), era materializarea a ceea ce pare să fi fost viziunea lui Calvin despre structură, inspirată îndeaproape de modelul noutestamentar; pentru el aceasta nu era însă o chestiune doctrinală normativă, deși a devenit astfel pentru unii adepți ai săi, mai ales în secolul al XVII-lea.

McNeill (1954) 216-217

Calv. *Inst.* (1559) 4.4.10 (Barth-Niesel 5:67-68)
Calv. *Ord. eccl.* (Barth-Niesel 2:329)

Cu toate acestea, cei care au impulsionat punerea la îndoială a pretinsei structuri apostolice a Bisericii și înlocuirea ei cu o formă restaurată a adevăratei vieți bisericești apostolice, aspect fundamental al versiunii proprii despre „Reformă ca reformare", nu au fost nici Luther, nici Calvin, nici măcar reformatorii anglicani, ci radicalii, socotiți de către opozanții lor drept „«grupări și bande neobișnuite

Clasen (1972) 30

Vezi *supra*, pp. 305-306

Bender (1950) 210

Hub. *Str.* (*QFRG* 29:340)
Dnk. *Mic.* 3:1.3 (*QFRG* 24-III:55)
Menn. *Chr. gl.* (Herrison 86)
Ob. Phil. *Bek.* pr. (*BRN* 7:10); Menn. *Gel. Fab.* 2 (Herrison 261-262)

Friedman (1967) 49

Dnk. *Wid.* pr. (*QFRG* 24-II:105)

Williams (1957) 31

şi diverse» de anabaptişti". După cum remarcau constant oponenţii ei romano-catolici, întreaga Reformă era capabilă să asmută Duhul împotriva structurii; dar, întrucît „ceea ce intenţionase într-adevăr la început Reforma ei şi-au propus să realizeze", anabaptiştii au făcut din această opoziţie un element constitutiv. Toate grupările protestante aveau pretenţia de a fi „creştini şi buni evanghelici", dar, între timp, fiecare „îl persecuta pe celălalt", iar sensul real al cuvîntului „evanghelic" s-a pierdut. Anabaptiştii au admis că ei înşişi erau divizaţi în multe „secte". Erau mai ales împotriva elaborării unor „scrieri cu conţinut dogmatic"; cele mai mobilizatoare documente ale lor erau vieţile sfinţilor şi relatările despre martiraj, şi nu crezurile sau teologia sistematică. Totuşi, s-au angajat, adesea fiind persecutaţi, să-şi expună convingerile cele mai profunde „sub formă de articole, atît cît este posibil". Ca grup, au făcut asta în primul rînd în cele şapte articole din *Confesiunea de la Schleitheim*, din 1527, care, „însumează mai succint decît orice alt document convingerile distincte ale anabaptismului evanghelic". În generaţia următoare cîţiva teologi chiar au scris cărţi de doctrină în toată regula, cei mai notabili fiind Menno Simons însuşi, cu ediţia a doua şi definitivă a *Fundamentelor doctrinei creştine* (1558), Dirk Philipsz, cu un *Enchiridion* (1564), şi Peter Walpot, cu *Cartea articolelor* (1557). Folosind aceste surse, combinate cu multe dintre afirmaţiile de credinţă pe teme mai importante, este posibilă identificarea înţelegerii lor distincte asupra a ceea ce necesita o adevărată Reformă apostolică.

Hub. *Tf.* 2 (*QFRG* 29:127); Menn. *Fund.* 3 (Meihuizen 25)
Menn. *Bek.* (Herrison 463)
Dnk. *Bös.* (*QFRG* 24-II:32)

Hub. *Tf.* 4 (*QFRG* 29:144-145)

Apud Disp. Zof. 3 (1532:27v)
Greb. *Prot.* (*CR* 90:368-369); *apud* Zw. *Hub.* 1 (*CR* 91:604); *apud* Disp. *Zof.* 11 (1532:135r)
Calv. *Hes.* (*CR* 37:487); Rdly. *Br. decl.* (Moule 107-108)

Multe dintre caracteristicile familiare din limbajul altor reformatori pot fi sesizate şi aici: definirea evangheliei ca iertare a păcatelor; repetiţia laitmotivului „numai prin har" ca esenţă a mesajului creştin; declaraţia potrivit căreia credinţa cuiva determină tipul de mîntuire de care va avea parte; exaltarea cuvîntului, voinţei şi poruncii lui Dumnezeu ca supreme faţă de toate cuvintele omeneşti, inclusiv cele ale Bisericii din tradiţiile acesteia. Aceste aspecte făceau şi mai pregnantă separarea de alţi reformatori. De aceea, reprezentanţii reformaţilor care au participat la discuţia dintre anabaptişti şi reformatori de la Zofingen (lîngă Berna) au fost de acord că erau „una în ce priveşte punctele importante ale articolelor de credinţă" şi diferiţi în privinţa „lucrurilor neesenţiale". Dar anabaptiştii au insistat asupra impunerii mai consistente a autorităţii unice a Scripturii şi asupra punerii în practică a asemănării

Hub. *Str.* (*QFRG* 29:346); Hub. *Gespr. Zw.* 4 (*QFRG* 29:202); Menn. *Fund.* 5 (Meihuizen 45)

Flac. *Car. not.* 39 (1549:E6v-E7r); Las. *Hot.* 2.5 (Kuyper 1:426) *Succ. Anab.* 1; 18 (*BRN* 7:22; 68)

Luth. *Schmal. Art.* 3.8 (*Bek.* 454); Calv. *Sad.* (Barth-Niesel 1:465)

Apud Disp. Zof. 2 (1532:15r)

Menn. *Bek.* 6. (Herrison 469) Walp. *Art.* 2.132 (*QFRG* 34:165)

Menn. *Doop.* (Herrison 405); Menn. *Nw. Geb.* (Herrison 126)

Vezi *supra*, p. 297

Hub. *Urt.* 1. pr.; 2. pr. (*QFRG* 29:228; 242); Hub. *Ax.* 16 (*QFRG* 29:89)

Zw. *Tf.* (*CR* 91:318-324); *Conf. Mans.* 1.1 (Schlüsselburg 12:71) Hub. *Gespr. Zw.* 5 (*QFRG* 29:207) Aug. *Bapt.* 4.24.31 (*CSEL* 51:259) Menn. *Gell. Fab.* 3.7 (Herrison 271); Menn. *Doop.* (Herrison 408; 428); Menn. *Fund.* 6 (Meihuizen 70-71) Menn. *Oors.* (Herrison 450); Menn. *Doop.* (Herrison 414-415); Menn. *Fund.* (Meihuizen 39) Menn. *Doop.* (Herrison 420); Hub. *Erb.* 3 (*QFRG* 29:81) Drk. Phil. *Enchir.* 4 (*BRN* 10; 95); Hub. *Gespr. Zw.*1 (*QFRG* 29:190) Hub. *Ketz.* 30 (*QFRG* 29:99-100) Mt. 15,9 Menn. *Nw. Geb.* (Herrison 125) Ob. Phil. *Bek.* (*BRN* 7:121) Hub. *Bn.* (*QFRG* 29:369); Hub. *Gespr. Zw.* pr. (*QFRG* 29:172) Menn. *Nw. Geb* (Herrison 124)

reformate dintre cele două taine, prin aplicarea la botez a aceleiaşi definiţii de „simbol" pe care Zwingli a dat-o Cinei Domnului (şi, în concepţiile sale de la început, şi botezului). În ciuda faptului că erau „una", din cauza diferenţelor existente, cele două comunităţi nu au putut fi unite. Cu toate că teologii protestanţi erau preponderenţi ca număr faţă de cei romano-catolici în conflictul împotriva anabaptiştilor, polemicile romano-catolice au continuat să caute originile anabaptismului la Luther, însă Luther şi Calvin au atacat spunînd că papa şi anabaptiştii sînt în esenţă asemănători în privinţa subiectivismului lor, pe cînd aceştia din urmă, la rîndul lor, afirmau că nu există nici o diferenţă între „papistaşi şi luterani" şi că „Cina Domnului a predicatorilor" în Bisericile stabilite, fie ele reformate sau romano-catolice, este „falsă" şi „pervertită".

Ceea ce pervertise tainele şi Biserica la „evanghelici", în aceeaşi măsură ca la „papistaşi", era apostazia de la „doctrina pură şi neîntinată a sfinţilor apostoli". Afirmaţia clasică a lui Augustin despre evanghelie şi Biserică a trebuit inversată, astfel încît să spună: „Dacă nu aş crede evanghelia, nu aş crede vreodată Biserica, de vreme ce Biserica este clădită pe evanghelie, şi nu evanghelia pe Biserică". Augustin, de la care protestanţii şi-au derivat pretenţia de „autoritate apostolică" pentru botezul copiilor, ar fi trebuit să ţină seama de aceasta cînd şi-a îngăduit să acorde o astfel de autoritate la orice era „ţinut de către întreaga Biserică"; acelaşi lucru era valabil şi în ce îi privea pe Origen şi pe mulţi alţi Părinţi ai Bisericii. Cu adevărat „apostolic" era orice era lăsat „în învăţătură de Iisus Hristos şi de apostolii Săi", fără a ţine seama de „toţi doctorii şi cărturarii" care vor fi învăţat altfel „încă din vremea apostolilor". În ciuda aşa-zisei autorităţi a acelor „multe sute de ani", era necesar să se identifice „lumina naturală" a raţiunii umane, nu cuvîntul lui Dumnezeu, ca sursă a unei astfel de tradiţii, care din această pricină cădea sub acuzaţia lui Hristos de „porunci ale oamenilor". De aceea, Biserica, „adevărata Biserică a lui Hristos şi a apostolilor", şi toate tainele fuseseră „pierdute pentru multă vreme". La fel s-a întîmplat şi cu articolele doctrinei apostolice adevărate. Unul dintre radicali a mers pînă acolo încît a declarat: „Cred că Biserica exterioară a lui Hristos, incluzînd toate darurile şi tainele ei, s-a urcat la ceruri şi stă ascunsă în Duh şi adevăr, din cauza apariţiei şi prăpădului produs de Antihrist imediat după moartea apostolilor. Sînt, de aceea, foarte sigur că de paisprezece

secole nu a existat nici o Biserică reunită sau vreo taină". Vinovată era tradiţia Părinţilor Bisericii şi a conciliilor, a vechilor obiceiuri şi datini, a experţilor în drept canonic şi a teologilor scolastici.

Frnk. *Br.* (Rembert 219)
Hub. *Erb.* 3 (*QFRG* 29:81)

„Împotriva majorităţii doctorilor şi învăţaţilor" din istoria creştină i-au asmuţit pe singurii „doctori autentici ai comunităţii sau congregaţiei lui Hristos", apostolii. Adevărata Biserică era „o mică turmă" şi fusese tot timpul în minoritate ; însă, pentru că a fost „clădită pe temelia «apostolilor şi proorocilor»", a fost „o adunare nepătată şi curată, o Biserică sfîntă". Împotriva unei asemenea noţiuni de Biserică sfîntă şi „ascunsă" polemicile romano-catolice au afirmat succesiunea apostolică a episcopilor, dar această apărare a „aşa-zisei creştinătăţi" care era Biserică „numai cu numele" a demonstrat contrastul dintre regatul lui „Antihrist" şi „Biserica apostolică", ce era „adevărata Biserică creştină". Încă din epoca apostolică Biserica „degenerase încontinuu" într-o încredere în „faptele exterioare", dintre care „slujbele" bisericeşti erau cele în care oamenii au ajuns să se încreadă cel mai mult, iar „imaginile" erau cele care demonstrau cel mai flagrant idolatria lor. „Misiunea apostolică" (*sendinge*) era mai dezbătută de către anabaptişti şi oponenţii lor decît „succesiunea apostolică": a fi „apostolic" însemna să fii „trimis", aşa cum fuseseră „trimişi" apostolii şi Hristos însuşi. Acesta era un răspuns la acuzaţia că, deşi nimeni nu avea permisiunea de a predica fără a fi „trimis", anabaptiştii invadau numai bisericile unde cuvîntul lui Dumnezeu fusese deja predicat. Exista totuşi această diferenţă: apostolii nu fuseseră chemaţi „prin mijloace specific umane", pe cînd acum slujitorii[1] erau de obicei chemaţi prin astfel de mijloace, adică „de către Dumnezeu şi de către congregaţiile Sale" –, nu de conducătorii lumeşti. Şi totuşi, uneori se poate întîmpla ca un slujitor anabaptist autentic să fie „trimis şi chemat... de către propria inspiraţie". În ciuda diferenţei, conţinutul întreit al „misiunii" era acelaşi: „predicarea", „credinţa" şi „botezul exterior". Adevărata Biserică, „adunată în Duh", trebuia să fie separată de „Biserica trupească", ce era o „sectă". Această separare, despre care Calvin şi alţii credeau că se bazează pe infatuarea anabaptiştilor, ce considerau că Biserica lor are o perfecţiune morală (acuzaţie pe care teologii anabaptişti au respins-o

Menn. *Doop.* pr. (Herrison 398)
Lc. 12,32
Ef. 2,20
Menn. *Fund.* 7 (Meihuizen 77-78); Menn. *Doop.* pr. (Herrison 399-400)
Vezi *supra*, pp. 305-306
Succ. Anab. conc. (*BRN* 7:78)
Dnk. *Bos.* (*QFRG* 24-II:42)
Menn. *Sup.* (Herrison 329)
Menn. *Ps.* 25:22. (Herrison 176)
Menn. *Ps.* 25:19 (Herrison 174)
Menn. *Doop.* (Herrison 415)
Dnk. *Wid.* 7 (*QFRG* 24-II:108); Dnk. *Ges.* (*QFRG* 24-II:54)
Hub. *Schl.* (*QFRG* 29:73); Hub. *Lr.* 2 (*QFRG* 29:320)
Sib. Art. 5 (Böhmer 31); Drk. Phil. *Enchir.* 5 (*BNR* 10:205-248); Menn. *Fund.* 10 (Meihuizen 107-116)
Menn. *Bek.* 2 (Herrison 464-467); Menn. *Las.* 2 (Herrison 534)
Succ. Anab. 14 (*BRN* 7:54)
Rom. 10,15
Zw. *Tf.* (*CR* 91:304); *apud Disp. Zof.* 2 (1532:13r)
Menn. *Gell. Fab.* 2 (Herrison 240)
Drk. Phil. *Enchir.* 5 (*BRN* 10:209-211)
Menn. *Oors.* (Herrison 441)
Ob. Phil. *Bek* (*BRN* 7:125)
Hub. *Tf.* (*QFRG* 29:134)
Hub. *Bn.* (*QFRG* 29:370)
Menn. *Doop.* (Herrison 411); Menn. *Chr. gl.* (Herrison 78)
Calv. *Anab.* 2 (*CR* 35:66); Calv. *Rom.* 7:25 (Parker 155); Zw. *Tf.* pr. (*CR* 91:206-209); Zw. *Hub.* 1 (*CR* 91:591)

1. În original, *ministers*. Vezi supra, nota 1, p. 216 (n. trad.).

Hub. *Gespr. Zw.* 1 (*QFRG* 29:175); Menn. *Las.* 2 (Herrison 538)
Rdly. *Conf. Ltmr.* 2.3 (*PS* 39:120)
Luth. *Wied.* (*WA* 26:144-174); *Conf. Mans.* int. (Schlüsserburg 12:70); Ec. *Ev.* Trin. 1 (1530-II:84v)

vehement) era, în multe feluri, principalul subiect de dispută.

Totuşi, subiectul de dispută cel mai adesea remarcat de diverşi oponenţi era, după cum indică şi numele de „anabaptist", practica de a-i boteza pe cei care fuseseră deja botezaţi, copii fiind, în alte Biserici. *Confesiunea de la Schleitheim* identifica botezul copiilor ca fiind „cea mai cumplită şi mai importantă monstruozitate a papei" şi a Bisericilor protestante. Cu toate că se laudă cu continuitatea apostolică, apărătorii botezului copiilor nu au putut demonstra o continuitate a acestei practici. Adevărata „Biserică apostolică" a urmat porunca lui Hristos şi a botezat numai credincioşi adulţi. Menno a intitulat capitolul al cincilea al *Temeliei* sale „Botezul apostolic" şi a dedicat capitolul final din *Botezul creştin* subiectului „Cum au practicat sfinţii apostoli botezul cu apă": l-au restrîns la cei care veniseră mai întîi la credinţă prin cuvîntul lui Dumnezeu. „Botezul interior" prin Duhul Sfînt trebuia să preceadă „botezul exterior" cu apă. Paralela dintre circumcizie şi botez, utilizată pentru a susţine botezul copiilor, nu s-a referit deloc la „botezul exterior", ci la „botezul interior". Întrucît omul era „prin natură necurat la trup şi suflet", numai botezul exterior era inutil. Astfel, vechea dependenţă reciprocă dintre doctrina păcatului originar şi practica botezului copiilor a fost anulată: Hubmaier i-a atacat pe Zwingli pentru că a subestimat puterea păcatului originar şi pe Luther pentru că a subestimat puterea liberului arbitru; dar i-a atacat pe amîndoi şi, împreună cu ei, întreaga tradiţie, pentru că au învăţat că un botez administrat fără consultarea voinţei copiilor aducea vindecarea de păcatul originar. Terminologia biblică despre botezul „pentru iertarea păcatelor", care a ajutat, împreună cu practica botezului copiilor, la stabilirea doctrinei păcatului originar, nu voia să spună că, după cum afirma Luther, „botezul îndeplineşte iertarea păcatelor", ci că el aduce mărturia „acordului interior din inimă" care îndeplineşte iertarea. Cît priveşte destinul copiilor care mor înainte de a fi capabili să exprime „acordul interior", Hubmaier a mărturisit: „Nu pot nici să-[i] declar mîntuiţi, nici să-i condamn. Las toate acestea judecăţii lui Dumnezeu". Menno a crezut că poate fi mai precis şi mai plin de speranţă, afirmînd că acei copii au promisiunea vieţii eterne şi au o părtăşie la legămînt, dar a negat că această participare la legămînt este un motiv pentru a-i boteza, aşa cum, spre exemplu, afirma *Catehismul de la Heidelberg*.

Sib. Art. 1 (Böhmer 29)

Hub. *Tf.* (*QFRG* 29:153)
Drk. Phil. *Enchir.* 1 (*BRN* 10:81); Menn. *Nw. Geb.* (Herrison 125-126)
Menn *Fund.* 5 (Meihuizen 36-57)
Menn. *Doop.* (Herrison 425-433)

Hub. *Gespr. Zw.* 2 (*QFRG* 29:182); Hub. *Lr.* 1 (*QFRG* 29:313); Drk. Phil. *Enchir.* 1 (*BRN* 10:69)

Col. 2,11-13
Las. *Sacr.* (Kuyper 1:173-179); Zw. *Gen.* 17:10 (*CR* 100-106)
Hub. *Gespr. Zw.* 1 (*QFRG* 29:175; 179-180)
Dnk. *Bek.* 2 (*QFRG* 24-II:23)

Vezi vol. 1, pp. 300-302; 325-327
Hub. *Rech.* 12 (*QFRG* 29:473)
Hub. *Will.* 1. pr. (*QFRG* 29:381); Hub. *Rech.* 6-7 (*QFRG* 29:466-469)

Hub. *Kind.* 1 (*QFRG* 29:263)

Fapte 2,38 (Vulg.)

Vezi vol. 1, pp. 300-301

Luth. *Kl. Kat.* 4.6 (*Bek.* 515)

Hub. *Tf.* 4 (*QFRG* 29:137)

Hub. *Tf.* 6 (*QFRG* 29:155); Hub. *Gespr. Zw.* 4 (*QFRG* 29:201)
Menn. *Doop.* (Herrison 429)
Menn. *Fund.* 6 (Meihuizen 63)
Menn. *Doop.* (Herrison 404)
Cat. Heid. 74 (Niesel 166); Blngr. *Sum.* 8.5 (1556:146r)

Mt. 28,19-20
Drk. Phil. *Enchir.* 1 (*BRN* 10:70)
Hub. *Tf.* 3 (*QFRG* 29:128); Hub. *Lr.* pr. 1 (*QFRG* 29:307); Hub. *Gespr. Zw.* 2 (*QFRG* 29:184)

Hub. *Form. Tf.* (*QFRG* 29:352)

Hub. *Bn.* (*QFRG* 29:375)
Hub. *Str.* (*QFRG* 29:345)

Vezi *supra*, pp. 242-243
Hub. *Lr.* 1 (*QFRG* 29:316-317)
Hub. *Form. Tf.* 1 (*QFRG* 29:350)

Sib. Art. 1-3 (Böhmer 28-30)
Menn. *Gell. Fab.* 5.9 (Herrison 294)
Menn. *Excom.* 1; 2.1 (Herrison 339; 473)

Hub. *Str.* (*QFRG* 29:339)
Mt. 18,15-18

Apud Disp. Zof. 3 (1535:28r-36r)
Hub. *Str.* (*QFRG* 29:341-342); Hub. *Bn.* (*QFRG* 29:372); Hub. *Rech.* 23 (*QFRG* 29:485-486)

Menn. *Verm.* (Herrison 634)

Hub. *Lr.* 1 (*QFRG* 29:317); Hub. *Bn.* (*QFRG* 29:376)

Fellmann (1955) 2:45

Dnk. *Bös.* (*QFRG* 24-II:45)
Apud Disp. Zof. 11 (1532:132v)
Menn. *Ps.* 25:13 (Herrison 170)

Mt. 9,9
Apud Disp. Zof. 2 (1532:15v)

2Pt. 1,4

În „porunca şi instituirea botezului creştin" Hristos prescrisese ordinea care trebuia urmată pentru botezul apostolic: mai întîi cuvîntul, apoi ascultarea [lui], apoi schimbarea vieţii şi abia după aceea botezul. După botez urma continua disciplină a Bisericii. Hubmaier a folosit cuvîntul „taină" pentru a se referi la „votul baptismal" (*Tauffglübd*), şi nu la ritual, iar „pîngăritorul tainei" este cel ce încalcă acest vot; din aceasta rezultau puterea şi obligaţia disciplinei Bisericii. Ecleziologia reformată, spre deosebire de cea luterană, ridicase în cele din urmă disciplina la statutul de semn distinctiv al Bisericii, alături de cuvînt şi de taine; însă ecleziologia anabaptistă a mers semnificativ mai departe, inserînd disciplina în textul Crezului apostolic şi atribuindu-i o funcţie cvasisacramentală. Primele trei articole din *Confesiunea de la Schleitheim* erau: „Botezul", „Osîndirea" şi „Frîngerea pîinii". Bisericile protestante, pline de oameni lumeşti, admiteau că excomunicarea este un imperativ „apostolic", dar nu l-au practicat. Totuşi, fără el botezul şi Cina Domnului erau „zadarnice, inutile şi nerodnice". Pasajul evanghelic care prescria procesul de excomunicare era, pentru anabaptişti, dovada că păcătoşii trebuiau excluşi din Biserică; pentru opozanţii lor reformaţi era şi dovada faptului că întotdeauna vor fi păcătoşi în Biserică. Acest pasaj a explicat ceea ce anabaptiştii considerau a fi treptele procesului, de la mustrarea privată pînă la excluderea publică şi la „evitare". Era esenţial să se ţină minte totuşi că aceia pe care Biserica i-a osîndit prin acest proces s-au excomunicat singuri, iar o condamnare atît de solemnă trebuia rezervată greşelilor realmente grave, „nu pentru [furtul] unor alune în valoare de şase şilingi".

Excomunicarea şi disciplina eclezială trebuiau să fie o chestiune importantă, întrucît „ucenicia" (*Nachfolge*) creştină nu era lucru uşor. În ceea ce un editor modern a numit „motto-ul lui Hans Denck" se afirma: „Nimeni nu poate să-L cunoască [pe Hristos] cu adevărat dacă nu Îl urmează (*Nachfolge*) în viaţa sa. Şi nimeni nu poate să-L urmeze decît în măsura în care Îl cunoaşte mai întîi". Nu putea exista un botez real pînă ce pocăinţa şi o astfel de ucenicie nu deveneau realitate. Aceasta era „calea crucii". Chemarea lui Hristos, „Urmează-Mi", servea ca răspuns axiomatic la chestiunea autorizării de a face „misiune" a anabaptiştilor şi ca o evidenţă că „toată Scriptura indică necesitatea unei separări de lume şi a «unei participări la dumnezeiasca fire»". Tema participării la firea divină a

lui Dumnezeu a apărut frecvent în scrierile anabaptiștilor ca o cale se a-și separa viziunea despre mîntuire de cea a Bisericilor protestante. Corolarul „uceniciei" (*Nachfolge*) era „pasivitatea" (*Gelassenheit*). Peter Walpot și-a intitulat cel de-al treilea dintre cele cinci articole de credință ale sale „Adevărata pasivitate și comuniunea creștină a bunurilor". Pentru că toți creștinii erau „în oarecare măsură precum Hristos" datorită dispoziției lor de a se lăsa pe ei înșiși din sacrificiu de sine. De aceea, „sabia" care era subiectul celui de-al șaselea articol din *Confesiunea de la Schleitheim*, nu se cuvenea să fie ridicată de creștini, așa cum nu fusese ridicată nici de Hristos în Grădina Ghetsimani. Lecția amară a dezastrului „revoluției creștine" de la Münster, din 1535, îi învățase pe anabaptiști că Hristos însuși își va distruge dușmanii, nu adepții Săi. Această „pasivitate" nu implica, așa cum păreau a spune reformatorii luterani, faptul că o simplă credință pasivă era de ajuns. Căci credința însemna „a fi ascultător cuvîntului lui Dumnezeu", iar Luther a greșit cînd a condamnat Epistola lui Iacov. Concret, cele două imperative îngemănate ale disciplinei și pasivității le cereau creștinilor ca, ascultînd porunca explicită a lui Hristos, „să nu se jure sub nici o formă" și nu facă legăminte, mai ales să nu slujească în calitate de demnitari în conducere, de vreme ce aceasta le-ar cere „să poarte sabie"; trebuiau să fie supuși conducerii, chiar pînă la martiriu, dar nu să conducă ori să poarte războaie.

„Pasivitatea" nu era doar un principiu al moralității creștine, ci și al teologiei și chiar al hermeneuticii: „Orice spune Dumnezeu [în Scriptură] trebuie ascultat" de fiecare „în funcție de pasivitatea (*Gelassenheit*) sa". Cea mai bună manieră de a interpreta Scriptura nu era în mod necesar printr-o înțelegere savantă a limbilor ebraică și greacă. Anabaptistul radical Hans Denck a fost cel care a împins antiteza dintre Duh și structură pînă acolo încît a pus Duhul în antiteză și cu „înțelegerea literală falsă a Scripturii". Oricine nu are Duh, dar caută să înțeleagă Scriptura, a insistat el, va găsi întuneric în locul luminii, nu numai în Vechiul Testament, ci și în cel Nou; dimpotrivă, „cine posedă într-adevăr adevărul poate să-și dea seama de el fără nici o Scriptură". Făcînd distincția între Scriptură și cuvîntul lui Dumnezeu, a declarat că, deși prețuiește „Sfînta Scriptură mai presus de orice comoară omenească", aceasta e totuși inferioară „cuvîntului lui Dumnezeu, care este viu, puternic și etern"; căci cuvîntul

Vezi *supra*, p. 287
Menn. *Geest. Ver.* (Herrison 182); Dnk. *Bös.* (*QFRG* 24-II:39)
Walp. *Art.* 3 (*QFRG* 34:175-238)
Dnk. *Bös.* (*QFRG* 24-II:37)
Sib. Art. 6 (Böhmer 31-33)
Men. *Jan. Leyd.* (Herrison 628)
Mt. 26,51-52
Menn. *Ont.* 1 (Herrison 487-498)
Menn. *Jan. Leyd.* (Herrison 629)
Hub. *Rech.* 1 (*QFRG* 29:461-462)
Dnk. *Ord.* 8 (*QFRG* 24-II:97); Dnk. *Wid.* 3 (*QFRG* 24-II:107)
Menn. *Chr. gl.* (Herrison 78)
Sib. Art. 7 (Böhmer 33)
Mt. 5,34
Sib. Art. 6 (Böhmer 32); Dnk. *Lieb.* (*QFRG* 24-II:85)
Rom. 13,4
Dnk. *Bös.* (*QFRG* 24-II:30)
Hub. *Tf.* pr. (*QFRG* 29:120)
Dnk. *Mic.* 3:5-7 (*QFRG* 24-III:58)
Dnk. *Ges.* (*QFRG* 24-II:59)

lui Dumnezeu este Dumnezeu însuşi, Duh, şi nu literă, „scris fără hîrtie şi cerneală". „Mîntuirea", a încheiat el, „nu este legată de Scriptură". O astfel de radicalizare a antitezei dintre Duh şi structură era un principiu hermeneutic pe care în nici un caz nu-l împărtăşeau toţi anabaptiştii – de vreme ce, de exemplu, „Menno era un literalist biblic" –, dar a oferit o expresie dramatică dorinţei lor de a sfida tradiţia în numele cuvîntului lui Dumnezeu şi a puterii Duhului, deşi conţinutul acestei tradiţii era însăşi litera Scripturii.

Dnk. *Wid.* 1 (*QFRG* 24-II: 106)

Bainton (1937) 46

Totuşi, dacă era bine şi cuvenit ca în numele „Bisericii apostolice" autentice să se manifeste opoziţie faţă de toate structurile continuităţii, prin care Biserica se identificase mai bine de un mileniu ca „apostolică", mai precis, „succesiunea apostolică" a episcopatului şi în ultimă instanţă chiar „tradiţia apostolică" a botezului copiilor, ce împiedica această opoziţie să atace, în numele „Bisericii apostolice" autentice, chiar dogmele Conciliilor de la Niceea şi Calcedon, „doctrina apostolică" prin care Biserica se identificase ca ortodoxă mai bine de un mileniu. Oponenţii anabaptiştilor dintre protestanţii mai tradiţionalişti şi oponenţii protestanţilor mai tradiţionalişti din rîndul romano-catolicilor suspectaseră tot timpul că acesta va fi rezultatul inevitabil al unei asemenea metode teologice. Respingînd astfel de calomnii, Balthasar Hubmaier s-a referit la „mărturisirea de temelie a Bisericii creştine universale" (*gemainer Cristenlichen Kirchen*) despre Hristos, înţelegînd prin aceasta probabil mărturisirile de la Niceea şi Calcedon, iar Dirk Philipsz învăţa chiar doctrina *Filioque*. Menno Simons a putut expune un rezumat ortodox al doctrinelor despre persoana şi lucrarea lui Hristos, opunîndu-se hristologiei lui Zwingli pe motiv că aceasta învăţa „doi Fii în Hristos", într-o manieră asemănătoare celei nestoriene, în opoziţie cu care a utilizat o mărturisire trinitară ortodoxă şi o hristologie pe care o considera ortodoxă, deşi învăţa că Hristos nu-şi luase trup din sămînţa lui Avraam, ci S-a făcut om „nu din pîntecele [Mariei], ci în pîntecele ei". Hans Denck, în schimb, a dat unui capitol dintr-o afirmaţie doctrinală titlul „Despre Treime, Unitate şi Unica Triadă a lui Dumnezeu", dar în interiorul capitolului nu pomenea nimic de Treime. Dacă numai Scriptura decide ceea ce este cu adevărat apostolic, iar Biserica s-a îndepărtat de la norma apostolică atunci cînd s-a aliat cu puterea lumească, în persoana împăratului Constantin, era greu de evitat concluzia că Crezul de la Niceea, adoptat de un

Hub. *Rech.* 11 (*QFRG* 29:472)
Drk. Phil. *Enchir.* 1 (*BRN* 10:63)

Menn. *Ps.* 25:19 (Herrison 174)
Menn. *Chr. gl.* (Herrison 79-80)

Menn. *Belyd.* (Herrison 387-391)
Menn. *Las.* 1 (Herrison 528-529)
Menn. *Las.* 1 (Herrison 531)

Dnk. *Ord.* 10 (*QFRG* 24-II: 99-100)

Vezi vol. 1, p. 217
Gr. Paw. *Roz. ter.* (*BPP* B-2:97); Soc. *Cat. fr.* (*BFP* 1:684)

conciliu al Bisericii condus de Constantin, este el însuși mai mult rodul acestei „căderi a Bisericii", pus la cale de Satan, decît un rezumat valid al credinței apostolice proclamat în primul secol, scris în secolul al IV-lea și încă normativ în cel de-al XVI-lea.

Respingerea dogmei trinitare

Vezi *supra*, p. 216

Luth. *Dtsch. Kat.* 2.1 (*Bek* 646)

Vezi *supra*, pp. 202-203

Vezi *supra*, pp. 201-203
Vezi vol. 1, pp. 239-288; vol. 2, pp. 66-117

Calv. *Hes.* (*CR* 37:476)

Luther și Calvin continuaseră să afirme crezurile ortodoxe ale Bisericii vechi și-și exprimaseră aderența la dogmele despre Treime și persoana lui Hristos, așa cum fuseseră ele formulate, prima de Conciliul de la Niceea, iar a doua de cel de la Calcedon. Insistența lui Luther asupra centralității evangheliei, ca mesaj al mîntuirii dat în Iisus Hristos, l-a determinat să interpreteze crezurile vechi ca „expunînd tot ce putem să așteptăm și să primim de la Dumnezeu". Chiar dacă textele crezurilor s-au concentrat mai mult asupra doctrinei persoanei lui Hristos decît asupra doctrinei lucrării Sale, explicînd relația dintre Tatăl și Fiul, dar nereferindu-se prea mult la îndreptățire, Luther a transformat crezurile într-o expunere a lucrării mîntuitoare a lui Hristos și a punerii acesteia în practică acum, prin îndreptățirea prin credință, în viața credincioșilor. În sprijinul doctrinei prezenței reale în Cina Domnului, mai ales, el și adepții săi au dezvoltat și au elaborat o doctrină a relațiilor dintre cele două naturi în Hristos care se compara, prin complexitatea metafizică, cu cea a vechilor teologi alexandrini sau chiar o depășea. Calvin și adepții săi au denunțat această hristologie ca pe o trădare grotescă a principiului *sola Scriptura*, însă el a oferit dogmei niceene a Treimii o documentare biblică mai completă decît toate cele pe care le-a primit din epoca patristică încoace. Evident, Calvin nu considera că există vreo incompatibilitate între insistența sa asupra autorității unice a cuvîntului și voinței lui Dumnezeu exprimate în Scriptură și apărarea, împotriva lui Michael Servetus și George Blandrata, a dogmei ortodoxe a Treimii, inclusiv a „invențiilor" nescripturistice din terminologia acesteia. El își exprimase dorința ca această terminologie să poată fi „îngropată", așa cum Luther vorbise despre „faptul că ura cuvîntul *homoousios*"; însă încercarea unor apărători ai credinței de a folosi aceste vorbe spuse în treacăt drept dovezi ale heterodoxiei trinitare nu a putut rezista în fața conformității ireproșabile a mărturisirilor Reformei cu crezurile de la Niceea și Calcedon.

Calv. *Trin.* (*CR* 36:457-644)
Calv. *Inst.* (1536) 2 (Barth-Niesel 1:74)

Calv. *Inst.* (1536) 2 (Barth-Niesel 1:75)

Luth. *Latom.* (*WA* 7:117)

Coch. *Phil.* 1.2.6 (1534:C3r-C4v)

Vezi *supra*, pp. 300-301

Dar teama creată de „principiul romano-catolic al dominoului" se referea la perspectiva unei aplicări mai consecvente şi, prin urmare, mai radicale a principiului *sola Scriptura* – aplicare ce s-ar detaşa de tradiţia doctrinală în practică, nu numai în teorie, şi care, prin urmare, nu ar mai duce la concluzii dogmatice atît de ortodoxe –, ca şi a doctrinei „îndreptăţirii numai prin credinţă", pentru care definiţia trinitară de la Niceea şi Calcedon a persoanei lui Hristos nu ar mai fi necesară. Această teamă a devenit realitate în „războiul împotriva Treimii" declarat de către unitarienii şi antitrinitarienii Reformei, începînd chiar din timpul vieţii marilor reformatori cu figura tragică a lui Servetus şi cu Blandrata şi continuînd o generaţie sau două mai tîrziu cu Faustus Socinus şi adepţii săi, ce a dat mişcării principala sa expunere doctrinală în forma *Catehismului racovian* (a cărui versiune originală poloneză a apărut în 1605, iar ediţia finală latină a fost publicată în 1680), ca „mărturisire" a sa oficială.

Dav. *Def.* 15.6 (*BFP* 2:737); Górski (1929) 107-137

Unitarienii s-au plasat în opoziţie atît faţă de romano-catolicism, cît şi faţă de protestantism, respingînd idei romano-catolice cum ar fi cultul sfinţilor şi purgatoriul, dar, nu mai puţin vehement, şi idei protestante ca predestinarea, sclavia voinţei umane şi învăţătura lui Luther, pe baza pasajului Romani 7, potrivit căreia credinciosul îndreptat era „drept şi păcătos în acelaşi timp". S-au alăturat lui Luther şi Calvin în a afirma cu putere *sola Scriptura*, dar au respins termenii „esenţă" şi *homoousios* ca fiind „o simplă făcătură omenească, în nici un fel conformă cu Sfînta Scriere". Au acceptat, de asemenea, să înveţe doctrina reformată a îndreptăţirii numai prin credinţă; au disociat-o însă nu numai de dogmele ortodoxe ale Treimii şi persoanei lui Hristos, expuse de „Antihristul" Atanasie, ci pînă şi de doctrina ortodoxă a împăcării; credinţa însăşi, numită „încredere", era „atribuită", nu „dreptatea lui Hristos", aşa cum nu exista vreo „atribuire" a păcatelor omului lui Hristos. Şi, ca şi cum ar fi vrut să confirme avertismentele „principiului dominoului" despre consecinţele negării doctrinei romano-catolice a tainelor, Socinus declara că, aşa cum transsubstanţierea, „despre care odinioară se credea că este cea mai dumnezeiască taină a religiei creştine, a fost acum vădită ca idolatrie", tot aşa dogmele de la Niceea şi Calcedon, „aceste născociri monstruoase despre Dumnezeul nostru şi despre Hristosul Său, ce în aceste vremuri sînt considerate sacrosancte... şi cele mai importante

Soc. *Conc. Chr.* Matt. 5:16 (*BFP* 1:9-10)
Serv. *Dial.* 1 (*Christ Rest* 241); Soc. *Conc. Chr.* Matt. 5:24 (*BFP* 1:16)
Serv. *Dial.* 2 (*Christ Rest* 283); Serv. *Trin.* 2 (*Christ Rest.* 55); Serv. *Fid. just.* 1.2 (*Christ Rest.* 301)
Soc. *Rom.* 7 (BFP 1:89)

Soc. *Prol. Ev. Joh.* pr. (*BFP* 1:75)
Gr. Paw. *Roz. ter.* (*BPP* B-2:45-49)
Soc. *Cat.* (*BFP* 1:655); Serv. *Trin. err.* 1.44 (1721:32r)
Serv. *Fid. just.* 3.1 (*Christ Rest* 337); Soc. *Serv.* 4.11 (*BFP* 2:237-238)
Gr. Paw. *Prav. smr.* pr. (*BPP* B-3:29)
Soc. *Serv.* 1.2 (*BFP* 2:124)
Serv. *Fid. just.*1.2 (*Christ Rest.* 297); Soc.*Serv.* 4.4; 4.9 (*BFP* 2:219; 230)

Soc. *Serv.* 3.10 (*BFP* 2:211)

Soc. *Prol. Ev. Joh* (*BFP* 1:84); *Cat. Rac.* 6.4 (1580:124)
Blngr. *Assert. orth.* (1534:7r)
Vezi *supra*, p. 298
Blngr. *Dec.* 5.1 (1552:275r)
Calv. *Ep. Pol.* (*CR* 37:648); Calv. *Nob. Pol.* (*CR* 37:358)
Serv. *Trin. err.* 2.5; 1.41 (1721:48r; 29r)
Soc. *Prol. Ev. Joh.* (*BFP* 1:81)

taine ale religiei noastre", vor fi recunoscute în lumina lor adevărată și respinse. Confruntat cu astfel de „înfăţişări noi" ale „aceloraşi erezii vechi", Bullinger a avertizat că nu e de ajuns să își declare cineva loialitatea față de autoritatea unică a Scripturii, lucru pe care îl făcuseră și arienii; trebuia să facă și o interpretare a Scripturii care să fie în același timp „născută" din text și „în acord cu articolele de credinţă". Calvin s-a plîns că aceia care atacă vechea dogmă nu numai că sînt eretici, ci și „necunoscători" ai tradiţiei patristice; Servetus a pretins însă că apără „tradiţiile mai vechi ale apostolilor" și ale primilor Părinţi ai Bisericii împotriva tradiţiei de mai tîrziu a Conciliului de la Niceea, în timp ce Socinus reproşa faptul că prologul Evangheliei după Ioan „nu a fost, după cîte știu eu, niciodată explicat corect de către nimeni".

Vezi vol. 3, pp. 170-171
Blngr. *Ggn.* 4 (1551:12-13)

Deși definiţia lui Anselm referitoare la împăcare, ca act de satisfacţie adus prin moartea lui Hristos dreptăţii încălcate a lui Dumnezeu, nu era, strict vorbind, o dogmă a Bisericii, se împămîntenise atît de mult, încît Bullinger, de exemplu, a putut-o trata ca pe un bun comun al romano-catolicilor și protestanţilor, singura deosebire dintre ei fiind ce fel de „satisfacţie" considerau că era adusă de credincios, dacă era adusă vreuna, în plus și mai presus de cea a lui Hristos. Întrucît tratatul lui Anselm a presupus la început și apoi a trecut la demonstrarea dogmei ortodoxe calcedoniene a persoanei lui Hristos ca Dumnezeu-Om, aceasta a ajuns să fie văzută – doar în Apusul latin, bineînţeles – ca o implicaţie necesară a Calcedonului și, prin urmare, după formularea unuia dintre opozanţii lui Socinus, ca „doctrina ortodoxă comună". Acestei desemnări Socinus i-a replicat în cartea sa *Iisus Hristos Mîntuitorul*, care a fost numită „cea mai originală și mai importantă contribuţie a sa la teologia sistematică", că „doctrina ortodoxă" în forma autentică nu se referă defel la teoria satisfacţiei. Un capitol din *Catehismul racovian* era dedicat morţii lui Hristos, iar o secţiune a *Catehismului* lui Socinus avea titlul „Respingerea doctrinei vulgare a satisfacţiei lui Hristos pentru păcatele noastre": o astfel de doctrină, a spus Socinus, diminuează „puterea și autoritatea sau cel puţin, bunătatea și mila lui Dumnezeu", susţinînd că Dumnezeu fie nu a putut, fie nu a vrut să ierte păcatele prin milă absolută. Hristos nu a fost „preţul păcatelor noastre", nici nu a „domolit" mînia lui Dumnezeu. Mai curînd „a arătat și a învăţat calea mîntuirii", dar a și

Wilbur (1946) 392
Soc. *Serv.* 1.1 (*BFP* 2:121)
Cat. Rac. 6.8 (1680:141-154)
Soc. *Cat.* (*BFP* 1:665-667)
Soc. *Ep. Joh.* 5:1; 2:2 (*BFP* 1:231; 165)
Dav. *Def.* 18.3 (*BFP* 2:743)

Soc. *Serv.* 1.3 (*BFP* 2:127-128)
2Cor. 5,19
Soc. *Serv.* 1.8 (*BFP* 2:137); Soc. *Cat.* (*BFP* 1:666)
Soc. *Serv.* 1.1 (*BFP* 1:121) Calv. *Inst.* (1559) 1.10.2 (Barth-Niesel 3:87)
Soc. *Serv.* 1.1 (*BFP* 2:132); *Cat. Rac.* 6.8 (1680:147) Soc. *Serv.* 3.1 (*BFP* 2:186)
Vezi *infra*, p. 386
Soc. *Serv.* 3.4; 3.6 (*BFP* 2:197; 204)
Soc. *Serv.* 2.2 (*BFP* 2:146)
Soc. *Cat.* (*BFP* 1:666); Soc. *Serv.* 1.7 (*BFP* 2:135); Gr. Paw. *Roz. ter.* (*BPP* B-2:31)
Vezi *supra*, p. 201
Vezi vol. 3, pp. 156-157
Serv. *Ep. Calv.* 1 (*Christ Rest.* 577)
Lc. 1,32
Mt. 5,9
Soc. *Conc. Chr.* Matt. 5:9 (*BFP* 1:4)
Soc. *Cat.* (*BFP* 1:655)
Serv. *Ep. Calv.* 3 (*Christ Rest* 581)
Serv. *Trin. err.* 1.30 (1721:21r)
Soc. *Cat.* (*BFP* 1:652); Soc. *Cat. fr.* (*BFP* 1:684-685)
Rej. *Post.* 2. Trin. (*BPP* B-14:148v)
Calv. *Ep. Pol.* (*CR* 37:647) Calv. *Bland.* (*CR* 37:331); Blngr. *Assert. orth.* (1534:16r-16v); Blngr. *Dec.* 4.6 (1552:229v)
Soc. *Cat.* (*BFP* 1:665)

„afirmat" iubirea lui Dumnezeu şi a „confirmat-o" prin minunile Sale şi prin moartea şi învierea Sa. Principalul text din Noul Testament în sprijinul doctrinei împăcării nu ni-L prezintă pe Hristos împăcînd pe Dumnezeu cu lumea, ci „împăcînd lumea cu [Dumnezeu]". După cum le amintea Socinus cititorilor săi, Calvin însuşi spusese că „mîntuirea noastră, a tuturor, se bazează pe milă". Prin urmare, în pofida teoriei lui Anselm, nu exista nici o opoziţie între mila şi dreptatea lui Dumnezeu şi, astfel, nu era necesară nici o „satisfacţie". Multe dintre aceste critici aspre se aplicau şi unor doctrine ale împăcării, precum cea a lui Hugo Grotius, care propusese revizuiri fundamentale ale teoriei satisfacţiei; pentru că limbajul biblic subiacent oricărei teorii a împăcării este, în orice caz, o „metaforă", nu o descriere literală. Denumirea de „Mijlocitor" însemna „un mesager şi un intermediar (*internuntius*) şi un interpret", nu cineva „care realizează pacea dintre Dumnezeu şi oameni".

De vreme ce, conform tradiţiei ortodoxe, Hristos a fost ce a fost pentru a face ce a făcut, o revizuire a doctrinei anselmiene despre lucrarea Sa ar cere o revizuire corespunzătoare a doctrinei niceo-calcedoniene despre persoana Sa. Dacă lucrarea lui Hristos consta numai în manifestarea milei divine, nu în a face această milă posibilă prin împăcarea ei cu dreptatea divină, atunci, după cum îi sugerase Bernard lui Abelard, Hristos nu mai avea nevoie să fie „Fiu al lui Dumnezeu", în sensul în care dogma ortodoxă utilizase acest titlu. Căci a fi „numit Fiul Celui Preaînalt", după cum profeţise îngerul de la Bunavestire că va fi Iisus, sau a fi „numiţi fii ai lui Dumnezeu", după cum a promis Iisus că vor fi „făcătorii de pace", nu avea legătură cu „substanţa" sau „esenţa", după părerea lui Socinus, ci era doar o simplă „numire". Interpretarea acestor denumiri ca substanţă sau esenţă avusese ca rezultat „acea monstruozitate a celor trei realităţi", acea „treime imaginară, trei fiinţe într-o singură natură", care nu era de fapt trinitarism, ci triteism. Un Dumnezeu şi trei persoane era, inevitabil, o „contradicţie", pe care, „probabil, chiar şi îngerii" ar înţelege-o cu greu. Termeni nebiblici precum *homoousios*, pe care, în ciuda îndoielilor continue legate de „formule îndepărtate de uzul Scripturii", Calvin şi colegii săi continuaseră să-i folosească, erau „doar o născocire omenească, nefiind în duhul Scrierii Sfinte... şi cu desăvîrşire respingătoare pentru raţiunea sănătoasă". Servetus a atras atenţia că nu se putea „găsi nici un singur cuvînt

Serv. *Trin. err.* 1.44 (1721:32r)

în Biblie" despre noțiuni ca Treime, persoană și *homoousios*. Socinus i s-a alăturat pentru a denunța metoda teologică ce avea nevoie să recurgă „la formule de exprimare complet necunoscute scriitorilor sfinți", deși pînă la urmă a fost nevoit să denunțe literalismul coreligionarilor săi care refuzau să treacă dincolo de nivelul verbal al Bibliei.

Soc. *Resp. Dav.* 1; 9.4 (*BFP* 2:718; 728)

Polemica ce considera trinitarismul ortodox ca nescriptural a pornit de la premisa că, dacă dogmele ar fi corecte, „Scrierea Sfîntă le-ar fi învățat cu siguranță undeva într-o manieră clară, evidentă și fără complicații verbale și ambiguități". Fundamentul biblic al dogmelor fusese oferit în Biserica veche de cîteva seturi de pasaje din Vechiul, dar și din Noul Testament: pasaje de adopție, de identitate, de distincție și de derivație. De aceea, în procesul de respingere a dogmei trinitare, unitarianismul a trebuit să procedeze la o revizuire exegetică serioasă a acestor pasaje și a celor cu care au legătură.

Soc. *Prol. Ev. Joh.* pr. (*BFP* 1:77)

Vezi vol. 1, p. 191

Soc. *Cat. fr.* (*BFP* 1:686-688)

Datorită afirmației că omului Iisus i s-au „dat" un nume special și un statut special, Filipeni 2,5-11 putea fi citit ca un pasaj de adopție; nu se referea la un statut pe care Iisus l-ar fi avut prin „natură", ci la o „putere" care îi fusese „dată și cu care fusese învestit". El a rămas „subordonat" lui Dumnezeu-Tatăl, dar a primit de la Tatăl „o egalitate de putere" cu El. Pe aceasta El o „va preda", oricum, în cele din urmă, Tatălui. Între pasajele de identitate, „presărate", potrivit teologilor ortodocși, „peste tot în Scripturile profetice și apostolice", prologul Evangheliei după Ioan ocupă un loc unic și, din acest motiv, Socinus a dedicat un tratat special acestei unice pagini. Servetus a fost de acord că versetul de început al prologului este „singura excepție" de la regula sa potrivit căreia „toate Scripturile, de la prima la ultima, vorbesc despre însuși omul Hristos", nu despre vreo ființă preexistentă, dar identifica „Logosul" din prolog cu omul Iisus. Socinus a păstrat această identificare a Logosului cu „însuși omul Hristos Iisus", argumentînd că titlul „Cuvîntul" nu se referea la natura Sa ontologică, ci la slujirea Sa, ca unul care a „răspîndit cuvîntul evanghelic al Tatălui Său". Pasaje veterotestamentare de distincție, precum Facerea 19,24 și Psalmul 111 nu dovedeau o „egalitate metafizică între aceste realități netrupești", în timp ce „Să facem", din Facerea 1,26, reflecta doar o uzanță comună tuturor limbilor, prin care cineva vorbea cu sine însuși la plural și la modul conjunctiv. Ca termen de derivație pentru Hristos, „Duh" a cedat încă din vremea Bisericii primare în fața

Crll. *Op. exeg.* Phill. 2:6 (*BFP* 3:506)
Vezi vol. 1, p. 267
Serv. *Trin. err.* 1.25 (1721:18v-19r); Serv. *Trin.* 1 (*Christ Rest* 19-22)
Soc. *Resp. Dav.* 14.1 (*BFP* 2:735); Soc. *Cat.* (*BFP* 1:653-654)
Soc. *Resp. Dav.* 8.3 (*BFP* 2:726); Soc. *Prol. Ev. Joh.* (*BFP* 1:80)
1Cor. 15,24
Crll. *Op. exeg.* 1Cor. 15:24 (*BFP* 2:331-335)
Mel. *Enarr. symb. Nic.* (*CR* 23:217)
Soc. *Prol. Ev. Joh.* (*BFP* 1:75-85)

Serv. *Trin. err.* 1.29 (1721:20v-21r)
Serv. *Ep. Calv.* 1 (*Christ Rest* 578)

Soc. *Cat.* (*BFP* 1:662); *Cat. Rac.* 4.1 (1680:28-29)

Soc. *Prol. Ev. Joh.* (*BFP* 1:78)
Gr. Paw. *Roz. ter.* (*BPP* B-2:35)
Vezi vol. 1, pp. 196-198
Serv. *Trin.* 2 (*Christ Rest* 65; 88-89)
Soc. *Var. loc.* (*BFP* 1:142); Soc. *Cat. fr.* (*BFP* 1:686-688)

Vezi vol. 1, pp. 199-202

Mt. 28,19-20
Vezi vol. 1, pp. 225-231
Soc. *Cat. fr.* (*BFP* 1:684)

autorităţii atotputernice a formulei baptismale, devenind aproape exclusiv titlul celei de-a treia persoane a Treimii. Dar acum, cînd nu mai era „loc pentru pentru întrebarea dacă există mai multe persoane în Dumnezeu", termenul nu se putea referi la „o a treia realitate metafizică", ci trebuia aplicat esenţei divine înseşi, în legătura ei cu spiritul uman şi în „puterea şi eficienţa" sa.

Serv. *Trin.* 5 (*Christ Rest* 187); Soc. *Cat.* (*BFP* 1:652)
Gr. Paw. *Praw. smr.* (*BPP* B-3:80)
Cat. Rac. 6.6 (1680:134)

Întreaga metodă trinitară de exegeză era „în contradicţie cu Scriptura"; era „o invenţie a lui Satan", care, falsificînd „pasajele Scripturii ce vorbesc despre egalitatea cu Dumnezeu, dar sînt de fapt foarte îndepărtate de conflictele epocii noastre", a „înstrăinat minţile oamenilor de la cunoaşterea adevăratului Hristos şi ne-a oferit un Dumnezeu împărţit în trei". Pasajul fundamental între toate cele care se refereau la întreaga chestiune a Treimii era, desigur, *Shema* din Deuteronom 6,4: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn". Doctrina pasajului, potrivit căreia esenţa lui Dumnezeu este numeric una, implica în mod necesar ideea că putea fi, la fel, „numeric numai o persoană în Dumnezeu şi sub nici o formă mai multe", căci numai pe baza acestui pasaj puteau avea vreo putere prima poruncă şi restul Decalogului. Dumnezeu este unul şi neschimbabil: nici o dogmă trinitară despre „întrupare" sau „purcedere" nu putea schimba asta şi nimic din cărţile Noului Testament nu putea fi interpretat în aşa fel încît să contrazică acest monoteism absolut. Cînd Augustin a considerat folosirea neutrului din cuvintele lui Hristos, „Eu şi Tatăl Meu unul[1] (*unum*) sîntem" ca dovadă a unicităţii naturii şi a pluralităţii persoanelor, Servatus a răspuns că „«unul» la neutru nu se referă la unicitate, ci la unitatea minţii... A considera «unul» (*unum*) din Scriptură ca «o natură» e ceva mai mult metafizic decît creştin; este, într-adevăr, străin Scripturilor". Acestea erau complicaţiile şi subtilităţile excesive ale exegezei tradiţionale. În schimb, „dacă iei ca punct de plecare faptul că Hristos este Cel spre care tind toate pasajele Scripturii, atunci totul e uşor".

Cat. Rac. 4.1 (1680:26)
Serv. *Trin.* 1 (*Christ Rest* 22)
Vezi vol. 2, pp. 226-242
Soc. *Cat.* (*BFP* 1:652)
Soc. *Cat. fr.* (*BFP* 1:682)
Serv. *Ep. Calv.* 6; 7 (*Christ Rest* 588, 594)
Serv. *Trin.* 3 (*Christ Rest* 107)
In. 10,30 (Vulg.)
Aug. *Trin.* 4.9.12 (*CCSL* 50:177-178); Aug. *Ev. Joh.* 71.2 (*CCSL* 36:506)
Serv. *Trin. err.* 1.33 (1721:23r)
Serv. *Ep. Calv.* 1 (*Christ Rest* 579)

Pînă la urmă, cel puţin unele dintre pasajele Scripturii s-au dovedit a fi mult mai dificile. În conflictele dintre teologii luterani şi cei reformaţi pe tema ubicuităţii naturii

1. În versiunea Bibliei sinodale, după care cităm în această lucrare pasajele biblice, avem „una sîntem". Am folosit aici „unul" pentru a fi mai aproape de ideea de neutru despre care se vorbeşte în text (n. trad.).

umane și a trupului lui Hristos, versetul în care Hristos i-a spus lui Nicodim: „Nimeni nu s-a urcat la cer, ci Cel care s-a pogorît din cer, Fiul omului, care este în cer" a fost greu de interpretat; căci părea că spune că omenitatea lui Hristos este în ceruri, fiind în același timp și pe pămînt, în prezența lui Nicodim, și putea fi chiar interpretat ca spunînd că omenitatea lui Hristos „a pogorît din cer" împreună cu dumnezeirea Sa, fiind într-un fel ea însăși preexistentă. Deși accepta varianta textuală „care este în cer" ca fiind adevărată, așa cum o făcuse și Servetus, Socinus a insistat că trebuie să fie o „figură de stil". Dar, „chiar dacă vrem să considerăm că spusele lui Hristos... din acest pasaj nu sînt o figură de stil, ele trebuie înțelese nu «care este în cer», ci «care a fost în cer»", adică așa cum trebuia tradus, după spusele lui Erasmus și ale altora, participiul prezent în acest caz. Socinus a înlocuit dogma trinitară a Logosului preexistent cu o teorie pe care, trebuia să recunoască, nici una dintre Evanghelii nu o menționa: „Hristos, după ce S-a născut ca om, dar înainte de a începe să-Și îndeplinească misiunea pe care i-a dat-o Dumnezeu, Tatăl Său, a fost în cer, după planul și lucrarea lui Dumnezeu, și a stat acolo o bucată de vreme, pentru a auzi de la Dumnezeu Însuși" tot ceea ce, la rîndul Lui, avea să le dezvăluie ucenicilor.

In. 3,13 (Vulg.)

Oec. *Ev. Joh.* 15 (1533:60r)

Serv. *Trin. err.* 2.1-2 (1721:44v-46r); Serv. *Trin.* 2 (*Christ Rest* 72-73)

Serv. *Var. loc.* (*BFP* 1:146); Serv. *Cat.* (*BFP* 1:674)

Eras. *Adnot.* In. 3:313 (*LB* 6:352)

Serv. *Cat.* (*BFP* 1:675)

Cu mult mai problematic, tot în cadrul comunității unitariene, era textul clasic de la Filipeni 2, în special versetele culminante care păreau să afirme că lui Hristos trebuie să I se aducă închinare: „ca în numele lui Hristos tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pămîntești și al celor dedesubt și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl". Utilizînd principiul că regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinței, împreună cu principiul autorității biblice, Biserica primară a afirmat, pe baza cultului lui Hristos prezentat în acest pasaj și în altele, că Hristos este unul în ființă cu Tatăl și, prin urmare, merită o astfel de închinare. Prin negarea acestui statut, susțineau opozanții lor, unitarienii ar trebui, ca să fie consecvenți, să înceteze și practica închinării la Hristos. Socinus a avertizat față de „pericolul idolatriei între credincioșii lui Hristos", definindu-l ca „tratarea lui Hristos cu o cinste mai mare decît se cuvine, adică o cinste care se cuvine clar divinității, și cerîndu-I ceea ce se poate și trebuie să I se ceară numai lui Dumnezeu".

Fil. 2,10-11

Vezi vol. 1, p. 346

Vezi vol. 1, pp. 251-254

Calv. *Inst.* (1559) 1.13.24 (Barth-Niesel 3:143-144)

Soc. *Cat.* (*BFP* 1:699)

Ca urmare a unor astfel de avertismente, unii dintre adepţii lui Socinus, al căror reprezentant era Francis Dávid, au considerat formula lui Hristos de la începutul Rugăciunii Domneşti: „Rugaţi-vă apoi astfel: «Tatăl nostru care eşti în ceruri»" un principiu exclusivist, care cerea ca „nimănui în afară de Dumnezeu-Tatăl să nu i se aducă închinare". Pentru că numai Tatăl era Dumnezeu adevărat şi, în mărturia Sa publică de la Schimbarea la faţă a lui Hristos, a cerut „ca Hristos să fie ascultat, şi nu să I se aducă închinare". O metodă sănătoasă de exegeză biblică va confirma această poziţie. Chiar şi cînd Ştefan, primul martir, se ruga pe cînd murea: „Doamne Iisuse, primeşte duhul meu", într-o asemănare evidentă cu cuvintele lui Iisus de la moartea Sa: „Părinte, în mîinile Tale încredinţez duhul Meu", asemănarea nu trebuia înţeleasă în sensul că atît Tatăl, cît şi Fiul erau subiecţi egali ai cultului; căci rugăciunea lui Ştefan era, în fapte, deşi nu şi în cuvinte, „adresată lui Dumnezeu-Tatăl, nu lui Hristos". Continuarea cultului lui Hristos ar fi, prin urmare, o recădere liturgică într-o dogmă trinitară care fusese discreditată din punct de vedere exegetic.

Dav. *Def.* 17.1 (*BFP* 2:740)
Mat. 6,9
Dav. *Def.* 15.2 (*BFP* 2:736)
Mt. 17,5
Dav. *Def.* 2.4 (*BFP* 2:718)
FA 7,59
Gr. Paw. *Praw. smr.* (*BPP* B-3:76)
Lc. 23,46
Dav. *Def.* 2.2 (*BFP* 2:718)
Dav. *Def.* 12.4; 15.6; 16.9 (*BFP* 2:734; 737; 739)

Socinus a răspuns că Dávid şi colegii săi erau cei ce recădeau în „extrem de grava greşeală" a vechii logici trinitariene a susţinerii că închinarea la Hristos implică în mod necesar doctrina niceeană a lui *homoousios*. Formula introductivă a Rugăciunii Domneşti nu avea scopul de a preciza cui trebuie să i se aducă închinare, ci cum trebuie să I se aducă închinare Tatălui; de fapt, învăţa că, „atunci cînd I se aduce închinare Fiului, I se aduce Tatălui, în baza subordonării lui Hristos faţă de Dumnezeu-Tatăl". O exegeză cinstită nu ar putea evita confruntarea cu pasajele care par să demonstreze contrariul. Problema nu era dacă e necesar, în conformitate cu Scriptura, să I se aducă închinare lui Hristos, ci dacă aceasta era permisă şi dacă erau în Scriptură pasaje clare care să vorbească despre o astfel de închinare. Capitolul al doilea din Epistola către Filipeni era în multe sensuri „cel mai potrivit" pasaj de acest fel, de vreme ce specifica faptul că „închinarea adusă lui Hristos" are loc „spre slava lui Dumnezeu-Tatăl". Cuvintele îngerului din Apocalipsă, „Lui Dumnezeu închină-te", înseamnă, conform unei variante consemnate de Ciprian, „Închină-te lui Iisus Domnul". Chiar şi cuvintele lui Dumnezeu din Isaia, „Slava Mea nu o dau nimănui", puteau fi interpretate, după cum arătase deja Iustin Martirul, în sensul că Dumnezeu nu a dat slava Lui nimănui în afară

Soc. *Resp. Dav.* 18.9 (*BFP* 2:745)
Soc. *Resp. Dav.* 17.1 (*BFP* 2:740)
Soc. *Conc. Chr.* (*BFP* 1:61)
Soc. *Cat. fr.* (*BFP* 1:686-688)
Soc. *Resp. Dav.* 191.; 23.3; 27.4. (*BFP* 2:745; 755; 763)
Soc. *Resp. Dav.* 4.1 (*BFP* 2:721-722)
Soc. *Resp. Dav.* 19.6 (*BFP* 2:747); Soc. *Prol. Ev. Joh.* (*BFP* 1:80)
Fil. 2,11
Apoc. 19,10; 22.9
Cipr. *Bon. pat.* 24 (*CSEL* 3:415)
Soc. *Cat. fr.* (*BFP* 1:681)
Is. 42,8
Iust. *Dial.* 65 (Goodspeed 172-173)

Soc. *Resp. Dav.* 21.10 (*BFP* 2:752)
In. 5,27
Soc. *Var. loc.* (*BFP* 1:147)
Soc. *Resp. Dav.* 21.1 (*BFP* 2:749)
Soc. *Resp. Dav.* 12.2 (*BFP* 2:733)

de Iisus. Întrucît lui Iisus Îi fusese „dată" autoritatea de către Tatăl însemna „în mod necesar" că „Fiul lui Dumnezeu, care este Hristos, nu e veşnic", dar că, în acelaşi timp, „trebuie să I se aducă închinare". În concluzie, închinarea adusă lui Hristos nu diminuează slava lui Dumnezeu-Tatăl; dimpotrivă, „este posibil să I se aducă închinare lui Hristos fără alt motiv decît acela că e obligatoriu a I se aduce închinare Tatălui".

Gr. Paw. *Praw. smr.* (*BPP* B-3:73)
Soc. *Pro. Ev. Joh.* (*BFP* 1:78)
Soc. *Auct. Scrip.* 1 (*BFP* 1:265)
Cat. Rac. 1.2 (1680:6-8)
Cat. Rac. 1.1 (1680:2-3); Soc. *Auct. Scrip.* 3 (*BFP* 1:275-276)
Soc. *Auct. Scrip.* 1.2 (*BFP* 1:268-269)
Williams (1962) 751
Dant. *Par.* 24
Soc. *Auct. Scrip.* 6 (*BFP* 1:280)
Soc. *Cat.* (*BFP* 1:653)
Fapte 4,12
Soc. *Cat. fr.* (*BFP* 1:679-680)

În intenția teologică, precum și în metoda exegetică, respingerea dogmei trinitare a continuat să presupună unicitatea autorității revelației biblice și necesitatea absolută a lui Iisus Hristos. Era imposibil pentru cei care au acceptat creștinismul, acum purificat de metafizica străină ce îi fusese impusă prin concepția trinitară, să manifeste vreun dubiu în privința autorității Scripturii, Vechiul și Noul Testament, sau în privința „suficienței" acesteia. Existau dovezi raționale numeroase în favoarea acestei autorități, pe lîngă mărturiile Părinților Bisericii primare, strînse de Eusebiu. Dovezi ulterioare au venit de la un „mare teolog laic" precum Dante, căruia Socinus i-a dedicat un întreg capitol din cartea sa *Autoritatea Sfintei Scripturi*. Autoritatea Scripturii era esențială, pentru că fără o cunoaștere a lui Hristos „ne este imposibil să cunoaștem ori să respectăm voia lui Dumnezeu, care ne-a fost descoperită nouă prin același Hristos". Desigur, era imposibil să tragă cu ochiul la „secretele ascunse ale lui Dumnezeu" Însuși ori să înțeleagă voia Sa tainică „și pentru cei care nu-L cunosc pe Hristos"; dar, „orice va fi pregătit Dumnezeu pentru aceștia", rămîne adevărat faptul că „nu există un alt nume sub cer dat dintre oameni prin care noi trebuie să fim mîntuiți". Ca și alte provocări la adresa continuității, chiar și respingerea dogmei trinitare avea să apară însă complet diferit în perioada modernă, cînd nu mai este posibilă considerarea acestor premise ca fiind de la sine înțelese.

7 Dogmatici confesionale într-o creștinătate divizată

Pe temelia – sau pe ruinele – Reformei din secolul al XVI-lea şi a definiţiilor sale doctrinale, Bisericile separate ale creştinătăţii apusene și-au construit, începînd din secolul al XVI-lea, dar în special în secolul următor, cele cîteva sisteme de dogmatică confesională, fiecare dintre ele [fiind] un simulacru al acelei tradiţii, „una, sfîntă, catolică şi apostolică", faţă de care, într-un fel sau altul, au rămas în continuare credincioase. Ca o consecinţă a ceea ce s-a întîmplat cu toate Bisericile „confesionale" – romano-catolică, luterană și reformată (inclusiv anglicană) – în secolul scurs între *Cele nouăzeci şi cinci de teze* din 1517 şi *Canoanele* Sinodului de la Dort, din 1618-1619, tradiţia universală a ortodoxiei era din ce în ce mai mult filtrată prin tradiţiile particulare reprezentate de formulările doctrinare ce rezultaseră din controversele Reformei și identificată cu acestea. Astfel, ca răspuns la acuzaţia că Luther este „papa protestanţilor" şi la provocarea „Să arate protestanţii cum, cînd şi de către cine a fost el chemat la o aşa formidabilă şi binecuvîntată menire!", la dogmatica luterană a fost adăugat un nou capitol, intitulat „Chemarea lui Luther", care căuta să afirme autoritatea acestuia, demonstrînd că Reforma sa nu a fost o chestiune privată, ci apăruse ca urmare a intervenţiei providenţei divine. În același timp, a demonstrat, împotriva teologilor romano-catolici, că chemarea lui Luther era „legitimă" chiar şi după standardele lor (după cum ei înşişi recunoscuseră prin faptul că nu au ridicat problema decît mult după „începutul Reformei şi a controverselor acesteia"); iar împotriva protestanţilor liberali a demonstrat că „Luther vorbește peste tot de o chemare obişnuită şi indirectă, neavînd niciodată pretenţia unor revelaţii directe sau a unei chemări directe".

Stapl. *Ret.* 4 (*ERL* 308-II: 114r)

Stapl. *Fort.* 2.1 (*ERL* 163: 91v-92r)

Bald. *Art. Smal.* 1.23 (1605: B1r)

Ghr. *Loc.* 23.8 (Cotta 12-II: 125-136)

Tit. *Eccl.* 11 (1653: C2v-C3r)

Quen. *Theol.* 4.12.2.3 (1715-II: 1515)

Ghr. *Loc.* 23.8 (Cotta 12-II: 130)

Acest capitol final, ca şi primul, de altfel, descrie o situaţie de pluralism doctrinal. Există totuşi o mare diferenţă. Efectul pluralismului doctrinal al secolelor al XIV-lea și al XV-lea s-a materializat în doctrina Bisericii din secolul al XVI-lea, definită de cele cîteva grupări confesionale,

fiind deci necesară tratarea detaliată a acestei doctrine pentru a putea înţelege ceea ce a rezultat. Pluralismul doctrinal al secolului al XVII-lea, în schimb, a avut nevoie de doctrina Bisericii din secolul anterior. În afară de *Mărturisirea de credinţă de la Westminster*, definiţiile ulterioare ale doctrinei Bisericii, din care a rezultat acest pluralism doctrinal în perioada tratată de volumul de faţă, au avut doar o importanţă cvasiconfesională (cum a fost cazul *Consensului repetat* luteran, din 1655) sau cel mult o importanţă „confesională" secundară ori terţiară (cum a fost cazul *Consensului elveţian* calvin, din 1675, şi al constituţiei papale *Cum occasione*, din 1653) – în comparaţie cu *Cartea concordiei*, *Canoanele sinodului de la Dort* şi *Decretele şi canoanele Conciliului de la Trident*. Alte dezvoltări, cum ar fi dogmele mariane promulgate în 1854 şi 1950 şi măsurile luate la Conciliile I şi II Vatican, vor fi subiectul celui de-al cincilea şi ultimului volum al acestei lucrări, în care vom dezbate şi criza ortodoxiei, începînd cu pietismul, puritanismul şi jansenismul. Pentru fiecare dintre doctrinele discutate în acest capitol final a existat către sau chiar la sfîrşitul secolului al XVII-lea un eveniment decisiv sau un teolog ori o carte care a prevestit această criză.

Wolf. *Eut. Luth.* 5.14 (1680:K1r)

Bisericile erau toate în situaţia de a trebui să ajungă la un acord dogmatic cu comunităţile Reformei, chiar dacă vor fi refuzat să facă împreună acest lucru. Doctrine ce au luat forma pe care o aveau ca răspuns la un atac precis, acum, cînd ocazia ce le-a generat fusese uitată aproape complet, păreau că există dintotdeauna. De exemplu, limbajul mediator al Articolului al X-lea din *Confesiunea de la Augsburg*, pe tema prezenţei trupului şi sîngelui lui Hristos „sub forma pîinii şi a vinului" în Euharistie fusese acceptabil pentru autorii romano-catolici ai *Respingerii Confesiunii de la Augsburg*, iar după revizuiri şi interpretări ale autorului său devenise acceptabil şi pentru Calvin. Însă dogmaticienii luterani ai secolului al XVII-lea au fost obligaţi să explice, pe de o parte, de ce acest limbaj, indiferent de cum suna, nu învaţă doctrina transsubstanţierii şi, pe de altă parte, de ce nici Calvin, nici adepţii lui nu puteau să şi-l atribuie. Contemporanii lor romano-catolici au fost obligaţi să arate că limbajul *Respingerii* nu însemna o aprobare a doctrinei euharistice luterane, aşa cum arăta ea acum. Sarcina de a înţelege şi a elabora doctrinele stabilite de comunităţile Reformei însemna, de cele mai multe ori, pentru toate Bisericile confesionale, în

Conf. Aug. 10.1 (*Bek.* 64)
Confut. Conf. Aug. 10 (*CCath* 33:100-101)

Vezi *supra*, pp. 224-225

Hutt. *Conc.* 56 (1690:1418-1420)
Mentz. *Thes. theol.* 1.25 (1612-I:B1r)

Bell. *Lib. Conc.* 2.36 (Fèvre 7:129)

primul rînd, că acele doctrinele deveneau mai complexe pe parcurs. Conciliul de la Trident fusese capabil să elimine problema certitudinii [mîntuirii], considerîndu-o în linii mari o aberație protestantă; dar în secolul al XVII-lea gînditorii romano-catolici au trebuit să dezbată problema dincolo de formulările destul de simpliste de la Trident, oferind diferite răspunsuri noi la ea, incluzîndu-l între acestea pe cel al lui Blaise Pascal, a cărui „căutare a adevărului a atins o desăvîrșitoare nedesăvîrșire în credință".

Vezi *supra*, pp. 319-320

Hazelton (1974) 203

Nici una dintre doctrinele discutate în acest capitol nu aparține doar confesiunii cu care este identificată aici: nici un creștin „autentic" nu putea nega că scriitorii biblici erau „scribii Duhului Sfînt"; orice teolog învăța că întruparea Logosului în omenitatea lui Hristos este, împreună cu Treimea, una dintre cele două „taine principale ale credinței"; chiar și opozanții „teologiei legămîntului" trebuie să fi avut o doctrină a legămîntului; iar doctrina darurilor harului și a distingerii lor de darurile naturale era un bun comun al întregii creștinătăți apusene. Totuși, mare parte a istoriei viitoare a fiecăreia dintre aceste doctrine a fost determinată de identificarea ei inițială cu o denominație anume. În ciuda diferențelor teologice dintre ele, romano-catolicismul și protestantismul „magisterial" erau de acord cel puțin formal, spre deosebire de radicali, asupra faptului că semnul doctrinei autentice era continuitatea ei cu revelația divină (fie conținută numai în Scriptură, fie disponibilă și în Biserică, ca a doua sursă), și, prin urmare, asupra neschimbabilității sale. Atît Jacques Bénigne Bossuet, din tabăra romano-catolică, în cartea sa *Istoria schimbărilor din Bisericile protestante*, publicată la sfîrșitul acestei perioade, în 1688, cît și teologul luteran Johann Gerhard, din tabăra protestantă, în *Confesiunea catolică*, apărută cu cincizeci de ani mai devreme, au revendicat continuitatea și neschimbabilitatea doctrinei propriei Biserici, acuzînd cealaltă tabără de deviații și inconsecvență.

Grh. *Interp.* 25 (1663:9-10)
Bell. *Dich. dot. cris.* 2 (Fèvre 12:284)
Quen. *Theol.* 4.7.1.7 (1715-II:1300-1301); *infra*, pp. 393-394

Keck. *Syst.* 1.8 (1615:134)

Grh. *Conf. cath.* 2.5.4 (1662-II:864-865)

Boss. *Hist. var.* pr. 2-3 (Lachat 14:1-2); Grh. *Conf. cath.* 2.5.4 (1662-II:879-891)

În principiu, nimeni nu ar admite deci existența unei „dezvoltări a doctrinei". Unele dintre cele mai profunde schimbări doctrinale de-a lungul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea s-au petrecut în cadrul Bisericilor reformate. Criticii romano-catolici ai luteranismului au putut evidenția lipsa unei baze internaționale a acestuia, caracterizînd uneori întreaga „erezie" protestantă ca una acceptată numai „într-un colț obscur", undeva, și nu peste tot în Biserica ecumenică. În replică, teologii reformați aveau dreptul să scoată în evidență caracterul internațional și

Bell. *Lib. Conc.* 2.1 (Fèvre 7:109)

Bai. *Eccl.* 2 (Gerberon 461); Stapl. *Fort.* 1.5 (*ERL* 163:27r)

Keck. *Syst.* 3.6 (1615:306) Ames. *Coron.* 1.9; 5.12 (1632:61-66; 493-502); vezi *supra*, p. 270

pluralist al comunităţii lor. Deşi era citată ca autoritate în diverse doctrine, *Confesiunea belgiană*, de exemplu, nu era o normă confesională cuprinzătoare pentru toate Bisericile reformate care să corespundă *Confesiunii de la Augsburg* a luteranilor, sau *Canoanelor şi decretelor Conciliului de la Trident* ale romano-catolicilor; circumstanţele, de asemenea, ofereau un context teologic care încuraja astfel de dezvoltări. Rezultatul a fost proliferarea confesiunilor, crezurilor, platformelor şi a altor afirmări ale credinţei aparţinînd Bisericii Angliei şi în special mlădiţelor ei „puritane", de-a lungul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, de care ne vom preocupa în ultimul volum. Căci s-a dovedit a fi adevărat, în acest caz mai mult decît în oricare altul, că „principiul medieval al uniformităţii nu poate fi pus de acord cu tendinţa înveterată a Reformei de a produce constant varietate" şi dezvoltare doctrinală, alături de insistenţa continuă pe o doctrină uniformă şi ortodoxă.

P. Miller (1959) 51-52

Introducere la studiul dogmelor

Secolul al XVII-lea reprezintă perioada din istoria doctrinei creştine în care introducerea în studiul dogmelor a ajuns să dobîndească o poziţie dominantă. Fără îndoială, atenţia crescîndă a filozofiei contemporane acordată chestiunilor epistemologice a contribuit la această preocupare, dar existau forţe interioare izvorînd din situaţia teologică ce au făcut necesară redeschiderea problemei referitoare la „Dumnezeu şi modalităţile de cunoaştere". Una dintre cele mai proeminente modalităţi era polemica. De exemplu, cea mai importantă lucrare a celui mai important teolog al Contrareformei, Robert Bellarmino, se intitula *Dispute pe marginea controverselor pe tema credinţei creştine împotriva ereticilor acestor vremuri*, publicată în patru volume, chiar înainte de începutul secolului al XVII-lea. În mod similar, dogmatica serioasă şi influentă a teologului luteran Johann Andreas Quenstedt avea titlul *Teologie didactico-polemică* şi multe dintre titlurile de capitol erau determinate de conflictul cu alte sisteme dogmatice. Pînă şi mai moderatul Johann Gerhard, respectat pentru „blîndeţea" limbajului său, care se plîngea de situaţia „nedreaptă" în care „cei ce vor celebra într-o zi împreună victoria în ceruri nu se înţeleg aici, pe pămînt", l-a putut ataca pe Calvin pentru presupusele sale afinităţi cu arianismul,

Daniélou (1957) Mol. *Sum. haer. maj.* (Stegmüller 394-438)

Four. *Grh.* (1638:27)

Grh. *Med. Sacr* 36 (1633:165)

Grh. *Disp.* 2.12 (1665:558-560) Grh. *Interp.* 172 (1663:80)

nestorianismul şi chiar islamismul. Chiar dacă i-a citat pe Calvin şi pe Beza în mod aprobator în privinţa autorităţii Scripturii, Gerhard a respins sugestia că luteranismul şi calvinismul împărtăşesc aceleaşi credinţe fundamentale şi că se deosebesc doar în aplicarea acestor credinţe la problemele aflate în dispută.

Grh. *Disp.* 2.12 (1655:581); Bald. *Anath.* 5.106 (1700:G2r)

Într-adevăr, exista un efort constant de a găsi mereu noi motive de dispută. De exemplu, doctrina reformată despre îngeri (care a avut tendinţa, la fel ca şi doctrina luterană, de a relua ideile medievale, deşi cu mai puţine detalii) a fost criticată în primul rînd din cauza felului cum interpreta doctrina căderii îngerilor răi în lumina ideilor calvine despre predestinaţie şi pedeapsă veşnică. Teologii calvini au ajuns la un acord cu oponenţii lor romano-catolici şi luterani asupra definiţiei generale a ereticului şi asupra necesităţii polemicii (inclusiv asupra necesităţii de a o lăsa pe seama teologilor experţi). „Nu e de ajuns", insista Lambert Daneau, „să vorbeşti despre doctrinele adevărate şi să le mărturiseşti, dacă nu le şi combaţi pe cele false". Nu au căzut întotdeauna de acord, desigur, asupra identificării „doctrinelor false". În mod particular, lui Daneau i-au produs îngrijorare posibilele implicaţii ale doctrinei luterane a prezenţei reale.

Trtn. *Inst.* 7 (1688-I:594-625)
Vezi vol. 3, pp. 314-319
Keck. *Syst.* 1.7 (1615:129); Polan. *Syntag.* 5.13 (1617:285-286)
Bucan. *Inst.* 36 (1605:420); Brn. *Doct. foed.* 2.4.9 (1688:149); Heid. *Corp. theol.* 5.21 (1700-I:155)
Deutsch. *Ang.* 3.38 (1659:C3v)
Martn. *Sum. op.* 6 (1612:95); Polan. *Syntag.* 7.22 (1617:549)
Dan. *Haer.* (1580:1); Aret. *Act.*15 (1590:71r)
Calv. *Inst.*(1559) 4.9.5 (Barth-Niesel 5:154); Bald. *Anath.* 2.27 (1700:B3r)
Dan. *Haer.* (1580:1)
Dan. *Haer.* (1580:76-77)

Deşi poziţia polemică i-a obligat pe toţi teologii secolului al XVII-lea să scoată în evidenţă diferenţele existente între ei, aveau multe în comun, atît din punct de vedere teologic, cît şi filozofic. Era de aşteptat ca un teolog romano-catolic să elogieze lucrările lui Toma de Aquino ca fiind „mai strălucitoare decît soarele"; dar în mijlocul tuturor fricţiunilor lor legate de „ştiinţa artificială sau, mai precis, amestecătura dintre teologie şi filozofie pe care o bagă pe gît sub numele de «teologie scolastică»", teologii protestanţi erau uneori obligaţi să-i laude pe scolastici. Toţi au folosit o metodă de prezentare a creştinismului care era în primul rînd „scolastică" (sau, poate, „neoscolastică"), astfel încît e corect să evidenţiezi „o anumită asemănare pe care o astfel de poziţie [scolastică protestantă] o împărtăşea cu cea a lui de Aquino". De fapt, dogmaticianul reformat german Johann Heinrich Alsted a mers pînă acolo încît şi-a numit una dintre lucrările sale principale, publicată în 1618, *Teologie scolastică*. Însă, chiar şi cînd nu menţionau în titlu, *Sistemul* sau *Locurile* sau *Instituţiile* teologului din secolul al XVII-lea, ca şi *Summa* gînditorului din secolul al XIII-lea, era în primul rînd un efort de a sistematiza corpusul de doctrină primit şi abia în al doilea rînd

Bell. *Scrip. eccl.* 2 (Fèvre 12:450)
Heid. *Corp. theol.* 1.59-60 (1700-I:18); Grh. *Conf. cath.* 1.2.15 (1662-I:612-624)
Aret. *Loc.* 77 (1617:438)
Platt (1982) 139
Alst. *Theol. schol.* (1618)

(cel mult) de a formula o doctrină „nouă". Astfel, la începutul secolului al XVII-lea, toate Bisericile confesionale mari aleseseră „reafirmarea" ca metodă de conservare a formei lor particulare de Reformă.

Această tendinţă de a accepta efectul Reformei ca permanent crea tensiune în raport cu obligaţia continuă de a afirma unitatea Bisericii şi de a acţiona în direcţia reunirii acesteia. Cea mai notabilă abordare a problemei unităţii a fost determinată de propunerea lui Georg Calixtus, pe care confesionaliştii riguroşi l-au denunţat ca „autorul tuturor necazurilor din Bisericile protestante". Întrucît toate cele trei confesiuni (excluzîndu-i pe radicali) au revendicat continuitatea cu Părinţii şi cu conciliile Bisericii vechi, Calixtus a insistat că romano-catolicismul „nu mai" avea o pretenţie validă la „un monopol al adevărului apostolic". Făcînd deosebire între doctrinele care erau „necesare mîntuirii" şi cele ce nu erau, ca şi între conţinutul acelor doctrine şi limbajul în care fuseseră afirmate, el a încercat să formuleze un „consens al primelor cinci secole" care să servească drept bază dogmatică pentru o reconciliere a Bisericilor. Teologii, ca şi crezurile importante din acele secole, fuseseră în mod explicit biblici în învăţăturile lor, aşa încît o reafirmare a loialităţii faţă de ei avea să depăşească toate controversele Reformei pe tema Scripturii şi a tradiţiei. Dogmele privind Treimea şi persoana lui Hristos, afirmate de toţi pe baza Crezului apostolilor, urmau să fie în centrul consensului, iar o sinteză augustiniană în care puteau să-şi găsească locul învăţăturile reformatorilor protestanţi majori şi ale Conciliului de la Trident aveau să reducă aceste controverse la un *status quo ante*. Propunerea lui Calixtus a constituit în mare parte agenda acelui nefericit „colocviu al carităţii" (*coloquium charitativum*), ţinut în 1645, la Thorn (Torún), în Polonia, la care au participat catolici, calvini şi luterani.

Wolf. *Eut. Luth.* 2.17 (1680:D4r)
Calx. *Conc. eccl.* 3 (1655:A2r)

Calx. *Conc. eccl.* 4 (1655:A2r)

Tit. *Eccl.* 5 (1653:A4v)
Calx. *Conc. eccl.* 10 (1655:A4v)
Calx. *Conc. eccl.* 8 (1655:A4r)
Schüsser (1961) 78

Colocviul de la Thorn a fost un eşec, atît din cauza politicii ecleziastice, cît şi a celei seculare. Din punct de vedere doctrinal, a dat greş din cauza problemei autorităţii, care încă din secolul al XVI-lea fusese de multe ori primordială în interpretarea doctrinei creştine. Problema a devenit mai pronunţată acum, întrucît „cei mai mulţi adepţi ai controversei din Contrareformă... au interpretat greşit «noua sinteză», conceptul despre două surse ale credinţei, din decretul tridentin" referitor la Scriptură şi tradiţie. După cum s-a exprimat Stapleton, citînd decretul de la Conciliul de la Trident, apostolii ne lăsaseră

Vezi *supra*, pp. 242-254, 296-307

Tavard (1959) 245

Vezi *supra*, pp. 309-310

Stapl. *Ant. ev.* Mat. 15:2 (1595-1:98)

Mt. 15,2

In. 16,12-13
Stapl. *Ant. ev.* John. 16:12-13 (1595-II:253-264)

Stapl. *Ret.* 1 (*ERL* 308-1:7r)
Stapl. *Count.* 4.1 (*ERL* 311:412v)

Bell. *Brev. apol.* (Fèvre 7:143)
Bell. *Dott. cris. brev.* (Fèvre 12:266)
Calx. *Epit. theol.* 1 (1661:10-11)
Trel. *Scol. inst.* 1 (1606:6)

Quen. *Theol.* 1.4.2.8 (1715-1:129)
Keck. *Syst.* 1.9 (1615:169)
Grh. *Conf. cath.* 1.2.13 (1662-1:450-452); Grh. *Interp.* 87 (1663:36).
Trel. *Schol. inst.* 1 (1606:16);
Aret. *Loc.* 84 (1617:478-483)
Martn. *Sum. op.* 1 (1612:25-27)
Aret. *Ev.* Matt. 15:2; Mark. 7:3 (1587-I:100r-100v; II:21v)
Krom. *Trad.* 1.34 (1665:C3r); Heid. *Corp. theol.* 17.18 (1700-II:10)
Ames. *Scrip.* 15 (1646:7)

Krom. *Trad.* 1.1 (1665:A3r)

Heid. *Corp. theol.* 2:1-2 (1700-I:23)

Fapte 20,27

Keck. *Syst.* 1.8 (1615:142-144)

Vezi *supra*, pp. 299-300

Chil. *Rel. Prot.* 2.27 (1727:45-46)

„tradiţii, parţial consemnate în epistole, parţial nescrise". Existau două principii ale autorităţii şi două surse ale revelaţiei; şi aceasta era „cea mai mare diferenţă posibilă" între statutul „tradiţiilor bătrînilor", pe care apostolii l-au putut neglija, şi „tradiţiile nescrise ale Bisericii", pe care generaţiile ce au urmat nu au avut voie să le neglijeze. Într-o interpretare detaliată a textului crucial din Evanghelie, „Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteţi să le purtaţi. Iar cînd va veni Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul", el a argumentat că tradiţiile Părinţilor Bisericii nu erau „născociri ale imaginaţiei lor", ci împlinirea promisiunilor lui Hristos. Tradiţia a clarificat şi care dintre preceptele şi exemplele din Noul Testament nu erau obligatorii pentru generaţiile de mai tîrziu. Căci *sola Scriptura* ducea inevitabil la inconsecvenţă, ca în situaţia în care mai întîi protestanţii au insistat asupra ei, apoi au continuat să afirme prerogative tradiţionale ale Fecioarei Maria ce nu erau stabilite explicit în Scriptură, ci doar în tradiţie. Creştinii trebuiau să creadă ceea ce credea Biserica.

Pentru protestanţi, această doctrină a tradiţiei era un cerc vicios. Biserica credea ce credea în baza cuvîntului lui Dumnezeu, „mărturisindu-l", dar nu „stabilindu-l". Căci „autoritatea Scripturii nu depinde în mod exclusiv sau necesar de mărturisirea Bisericii, nici în ceea ce o priveşte, adică legat de constituţia ei inerentă, nici în ce ne priveşte pe noi, adică legat de recunoaşterea şi manifestarea ei". Părinţii Bisericii trebuiau citiţi aşa cum intenţionaseră ei înşişi, „drept călăuzitori, iar nu ca autorităţi divine" (*lumina, non autem numina*). În plus, termenul „tradiţie" era el însuşi echivoc; unele tradiţii erau divine, altele, apostolice, altele bisericeşti. Dintre cele din urmă, unele erau consecvente faţă de Scriptură şi deci meritau să fie acceptate; astfel, Scriptura a cerut acceptarea naşterii din Fecioară a lui Hristos, dar a permis doar acceptarea ideii pururea-fecioriei Mariei. Cît despre promisiunea Duhului, aceasta s-a împlinit cînd, după „un interval extrem de scurt" în care Biserica primară a trebuit să se bazeze pe tradiţia nescrisă (cum făcuse poporul lui Israel înainte de Moise), a fost scris Noul Testament. Scriptura conţine „întreg sfatul lui Dumnezeu" şi, prin urmare, tot ce e de folos spre mîntuire a fost „cuprins în cărţile canonice, în mod suficient, deplin şi desăvîrşit".

Ca şi în secolul al XVI-lea, astfel de afirmaţii i-au expus pe protestanţi la acuzaţia, din partea romano-catolicilor, că se contrazic în problema canonicităţii. Căci, dacă Biserica

a fost cea care a decis ce cărţi aparţin canonului Scripturii şi care nu, lucru pe care protestanţii nu-l puteau nega, era lipsit de sens să se spună despre Scriptură că posedă autoritate „unică". „Ereticii" au fost cei care au respins ca „extracanonice" Cărţile Macabeilor, care aparţineau canonului creştin, deşi nu şi celui iudaic. Era posibil să se răspundă acestui argument romano-catolic că autoritatea Bisericii nu „stabilea" canonul, ci doar atesta; dimpotrivă, nu exista „nici un exemplu, în Biserica creştină, de carte apocrifă care să fi devenit Sfîntă Scriptură, decît dacă autoritatea tradiţiilor pregătise terenul pentru aceasta". Scriptura canonică autentică se verifică de la sine: „Aduce dovada autenticităţii ei prin eficacitatea sa inerentă (*insita*), care lucrează în inimile noastre cu participarea Duhului Sfînt". În acelaşi timp, era necesară o distincţie între această dovadă interioară şi „entuziasmul" radicalilor Reformei, acuzaţi că aveau pretenţia de a poseda mărturia Duhului Sfînt fără cuvîntul lui Dumnezeu. Apocrifele, „întrucît fuseseră constituite prin autoritate omenească", nu aveau puterea de a se autentifica; mai mult, manifestau tipurile de greşeli de care Scriptura adevărată era scutită.

Reformaţii au fost acuzaţi că se contrazic şi în legătură cu statutul mărturisirilor lor. Căci, cu toate că „tratarea şi evaluarea crezurilor nu este, în nici un caz, uniformă", ridicarea mărturisirilor (mai presus de toate, a *Confesiunii de la Augsburg* în luteranism) la rangul de „normă" aplicabilă a învăţămîntului public părea inconsecventă cu *sola Scriptura*. Inconsecvenţa a fost confirmată încă o dată cînd un teolog a declarat că, „întrucît *Confesiunea de la Augsburg* se sprijină pe temelia cu desăvîrşire solidă a Sfintei Scripturi, putem şi trebuie să o numim, pe bună dreptate, «inspirată de Dumnezeu»". Unii apologeţi de mai tîrziu au explicat că termenul „inspirat", ce provine de la 2 Timotei 3,16, era folosit aici într-un sens mai larg, dar că în sensul strict se aplică doar Scripturii, în care sînt cuprinse toate dogmele. Chiar trecînd peste ideea unei „inspiraţii" a *Confesiunii de la Augsburg*, simpla concepere a mărturisirilor ca „norme" era totuşi greu de armonizat cu atacul reformatorilor la adresa „tradiţiei" normative. În loc să spună, aşa cum au făcut luteranii ortodocşi, că mărturisirile şi crezurile trebuiau acceptate „deoarece (*quia*) sînt în acord cu Scriptura", unii teologi reformaţi au preferat să vorbească despre o acceptare a crezurilor şi mărturisirilor, inclusiv a Crezului Apostolic, „în măsura

Bell. *Scrip. eccl.* 1 (Fèvre 12:351)
Bell. *Cont.* 6.1.3 (Fèvre 3:56)

Trel. *Schol. inst.* 1 (1606:6)

Ames. *Bell.* 1.1.16 (1626-1:88)

Krom. *Trad.* 1.21 (1665:B4r)
Holl. *Exam.* prol. 3.35 (1741:138)
Br. *Comp.* prol. 2.34 (Walther 1:138); Brn. *Doct. foed.* 1.1.2 (1688:15-16); Trnt. *Inst.* 2.6 (1688-1:100)

Trel. *Schol. inst.* 1 (1606:8-9)

Bucan. *Inst.* 4.8 (1605:39)

Ratschow (1964) 1:63

Myl. *apud* Holl. *Exam.* prol. 2.27 (1741:60-62)

Grh. *Interp.* 149 (1663:66)

Grh. *Disp.* 8.23 (1655:169)

Polan. *Syntag.* 1.17 (1617:24)
Grh. *Disp.* 8.23 (1655:169)
Bell. *Dott. cris. brev.* (Fèvre 12:262)
Aret. *Act.* 2:42 (1590:23r); *Calx. Conc. eccl.* 22 (1655:B3r); Chil. *Rel. Prot.* 4.15; 4.65 (1727:143; 165)

în care (*quatenus*) sînt în acord cu Scriptura". Dar şi alţii păreau la fel de înclinaţi ca şi oponenţii lor romano-catolici să invoce Crezul Apostolic ca autoritate apostolică.

În *Judecată asupra aşa-numitei „Cărţi a concordiei"*, din 1585, Bellarmino le-a atras atenţia urmaşilor Reformei protestante că trebuie să aleagă: ori aplică *sola Scriptura* în relaţie cu propriile mărturisiri, ori trebuie să admită că şi ei conferă tradiţiei o poziţie similară celei a Scripturii; nu le puteau avea pe amîndouă. O soluţie era să se distingă între două tipuri de „normă": mărturisirile erau „o normă care este ea însăşi subiectul altei norme (*norma normata*)", adică a Scripturii, ce, singură, era „norma care decide" (*norma normans*). În ciuda obiecţiilor lui Bellarmino faţă de consimţămîntul impus, îi era „permis unui funcţionar superior să oblige pe cineva care este un membru activ al Bisericii şi vrea să exercite, în cadrul acesteia, funcţia de institutor public să îşi declare printr-un jurămînt consimţămîntul faţă de cărţile simbolice".

Br. *Comp.* prol. 2.34 (Walther 1:139)
Bell. *Brev. apol.* (Fèvre 7:139)
Holl. *Exam.* prol. 2.28 (1741:62-63)

În sensul în care definim „doctrina" pe parcursul acestei lucrări, incluzînd cerinţa ca o doctrină să fie „mărturisită", „crezută" şi „învăţată", a existat o dezvoltare mult mai slabă a doctrinei în secolul al XVII-lea, decît fusese în secolul al XVI-lea sau decît urma să aibă loc în secolele al XIX-lea şi XX. Totuşi, în perioada dintre dezbaterile Reformei, unde a fost „crezută" şi „învăţată", şi Conciliul Vatican I, unde a fost în cele din urmă „mărturisită", doctrina infailibilităţii papale a atins, pe parcursul secolului al XVII-lea, în mare parte, forma şi claritatea de care avea nevoie. După Bellarmino, Hristos i-a conferit lui Petru două privilegii: privilegiul personal de a nu fi niciodată capabil să piardă credinţa adevărată şi privilegiul oficial de a nu fi nicicînd în stare să înveţe ceva împotriva credinţei. Numai cea de-a doua le fusese transmisă succesorilor săi. „Papa, în calitate de cap al Bisericii, nu poate greşi niciodată", declara Stapleton; „aceasta înseamnă că nu poate decreta niciodată ceva eronat sau contrar credinţei, nu poate da Bisericii niciodată vreo doctrină falsă, contrară credinţei". Acesta era sensul promisiunii pe care Iisus i-a făcut-o lui Petru. Cazul pretinsei erezii a papei Honoriu I, devenită de acum cunoscută de toţi, fie se baza pe un fals al grecilor, fie era derivat dintr-o interpretare greşită a documentelor, fie se referea numai la „propria sa persoană", nu „scaunului Romei, nici în vremea sa, nici vreodată de atunci încoace", căci acesta nu a fost „niciodată pătat de această erezie". În listele apostolilor, Petru era întotdeauna cel dintîi,

Vezi vol. 1, pp. 25-31
Vezi *supra*, pp. 303-305
Bai. *Infall.* (Gerberon 486)
Bell. *Cont.* 3.4.3 (Fèvre 2:81)
Stapl. *Ret.* 4 (*ERL* 308-11:11v)
Vezi *supra*, pp. 303-305
Stapl. *Ret.* 4 (*ERL* 308-11:2r)
Grh. *Conf. cath.* 1.2.2 (1662-1:172-173)
Vezi vol. 2, pp. 179-182
Stapl. *Ret.* 4 (*ERL* 308-11:112r-113r)
Bell. *Cont.* 3.4.11 (Fèvre 2:102-103)
Stapl. *Count.* 3.5 (*ERL* 311:218v-219v)
Stapl. *Ant. ev.*Mat.10:2 (1595-1:66)

după cum au trebuit să admită protestanţii, iar „confirmarea doctrinei” era prerogativa Bisericii Romei, „în acest moment cea mai veche Biserică a creştinătăţii”. „Biserica catolică” din crezuri nu e alta decît Biserica romano-catolică. Acuza la adresa papei că ar revendica autoritatea pentru „a aboli Scriptura prin consimţămîntul său”, formulată în *Apologia Confesiunii de la Augsburg*, era o calomnie.

Exegeza protestantă se opunea, bineînţeles, acestei argumentaţii. Biserica luptătoare aici, pe pămînt, poate greşi şi o şi făcuse; era un gest de aroganţă din partea papalităţii să revendice infailibilitatea, perfecţiunea şi catolicitatea. Acestea aparţin adevăratei Biserici catolice, care este nevăzută. Există o Biserică adevărată văzută, dar luteranii puteau spune că „Biserica noastră, şi nu cea papală romană este Biserica cea adevărată, sfîntă şi apostolică”, iar calvinii că „Biserica noastră... se numeşte «Biserica ortodoxă»”. Deşi reformatorii au „primit Vechiul şi Noul Testament de la Biserica papală, care nu a greşit în privinţa acestei tradiţii”, aceasta nu confirmă ideea de autoritate a Bisericii asupra Bibliei. Formula lui Augustin despre relaţia evangheliei cu Biserica, deşi [Biserica] era de acum „întreită”, continua să fie o modalitate prin care protestanţilor li se cerea un răspuns. Aceştia au parafrazat afirmaţia lui Augustin astfel încît să însemne: „Cît timp am fost maniheist, nu aş fi crezut evanghelia dacă autoritatea Bisericii nu m-ar fi mişcat sau, mai precis, nu m-ar fi admonestat” (*commovisset, vel commonuisset*) şi insistau că Augustin vorbeşte despre ce era el înainte de convertire sau, în cel mai rău caz, despre sine ca persoană particulară, dar nu prescria aceasta ca o regulă valabilă pentru toţi pentru a crede autoritatea Scripturii; în afară de aceasta, Augustin se referea aici la Biserica văzută ca un mijloc exterior prin care venise la credinţă, nu ca „principiu infailibil al credinţei”. Învăţătura romano-catolică s-a dedicat ea însăşi clarificării inspiraţiei biblice şi apărării unei poziţii teologico-isagogice, precum cea a paternităţii mozaice a Pentateuhului, împotriva contestatarilor ei, inclusiv a unora proveniţi din rîndurile romano-catolicilor.

Cu toate acestea, adevăratele diferenţe dintre romano-catolicism şi protestantism în privinţa locului autorităţii tindeau să facă astfel de chestiuni să devină mai importante pentru calvini şi luterani, a căror concentrare continuă şi crescîndă asupra problemei autorităţii a condus la adăugarea la doctrina protestantă a Scripturii a unui capitol major

Grh. *1Pet.* prol. (1692: 7)
Stapl. *Ret.* 1 (*ERL* 308-1: 19r)
Stapl. *Ret.* 2 (*ERL* 308-1: 49r)
Bell. *Dott. cris. brev.* (Fèvre 12: 262); Bell. *Dich. dott. cris.* 3.9 (Fèvre 12: 293); Boss. *Hist. var.* 15.13 (Lachat 15: 59-61)
Apol. Conf. Aug. 7.23 (*Bek* 239)
Bell. *Lib. Conc.* 2.34 (Fèvre 7: 128)
Ames. *Bell.* 1.3.6 (1629-1: 231-246)
Aret. *Loc.* 57 (1617: 313)
Grh. *Conf. cath.* 2.5.3 (1662-II: 834-835); Tit. *Eccl.* 9 (1653: B4r)
Calx. *Ep. theol.* 3 (1661: 197)
Trel. *Schol. inst.* 2 (1606: 157-160); Ghd. *Loc.* 22.7 (Cotta 10: 81-104)
Bald. *Art. Smal.* 19.13 (1605-XIX: A3r); Calov. *Art. fid.* 1.1.4 (1684: 12; 14)
Keck. *Syst.* 3.6 (1615: 306)
Huls. *Vet. nov. test.* 7.10 (1714: D4v)
Vezi *supra*, p. 263
Holl. *Exam.* prol. 3 (1741: 133)
Chill. *Rel. Prot.* 2.97 (1727: 64); Huls. *Vet. nov. test.* 7.17 (1714: E2v)
Quen. *Theol.* 1.4.2.8 (1715-1: 136)
Bucan. *Inst.* 4.25 (1605: 46)
Heid. *Corp. theol* 2.16; 2.29 (1700-1: 29; 31)
Grh. *Conf. cath.* 2.1.5 (1662-II: 213)
Trtn. *Inst.* 2.6 (1686-1: 104)
Vezi *infra*, p. 377

Cons. Helv. 1-3 (Niemeyer 730-731); Trel. *Schol. inst.* 1 (1606:5); Martn. *Sum. op.* 1 (1612:1-38)

(adesea primul) din noile lor declaraţii de credinţă şi în dogmatica lor. Era o doctrină pentru care, de-a lungul secolului al XVII-lea, a devenit mai greu decît fusese înainte să identifice diferenţele, chiar şi cele de nuanţă, dintre cele două comunităţi protestante principale, pe măsură ce teologia luterană a început să fie la înălţimea teologiei reformate – şi în anumite puncte chiar să o depăşească – în ce priveşte doctrina acesteia despre inspiraţia verbală a Bibliei. O diferenţă rezidă în modul de abordare a doctrinei clarităţii (sau „limpezimii") Scripturii; ambele o afirmau prin contrast cu afirmaţiile romano-catolice că Scriptura este obscură şi are nevoie de Biserică pentru a fi interpretată, însă unii teologi reformaţi, cum ar fi Bartholomaeus Keckermann, au atenuat-o spunînd că Scriptura „poate fi uşor înţeleasă..., în orice caz de către cei aleşi".

Grh. *Conf. cath.* 2.1.3 (1662-II:161-192); Grh. *Interp.* 21; 63 (1663:8; 25); Calov. *Art. fid.* 1.2.9 (1684:43-46); Ames. *Bell.* 1.1.4 (1629-I:42-48); Heid. *Corp. theol.* 2.83 (1700-I:46)

Keck. *Syst.* 1.9 (1615:162-163)

Atît dogmaticienii luterani, cît şi cei reformaţi au definit inspiraţia „ca actul prin care Dumnezeu îi transmite omului atît conţinutul a ceea ce El vrea să fie scris spre binele omului, cît şi cuvintele care să exprime acest conţinut". Prin urmare, „Sfînta Scriptură canonică", potrivit acestei doctrine a inspiraţiei, pe care Quenstedt a definit-o, „este adevărul infailibil, fără nici o greşeală; sau, ca să spunem acelaşi lucru în alt fel, în Sfînta Scriptură nu este nici o minciună, nici un neadevăr, nici cea mai mică greşeală (*nullus vel minimus error*), în conţinut şi în cuvinte. Dimpotrivă, fiecare lucru conţinut în ea este cu desăvîrşire adevărat, fie el dogmatic, moral, istoric, cronologic, topografic sau onomastic. Nu este nici posibil, nici admisibil să considerăm că scribii Duhului Sfînt au manifestat ignoranţă, lipsă de raţionament, uitare, scăpări de memorie în consemnarea Sfintei Scrieri". Această formulare, care putea fi regăsită în dogmaticile multor altor teologi luterani, poate fi întîlnită şi la teologii reformaţi, care învăţau că „sub inspiraţia lui Dumnezeu scriitorii pur şi simplu nu puteau să greşească... nici în problemele importante, nici în cele lipsite de importanţă" (*levioribus*); căci, „dacă luăm cunoştinţă de greşeli de orice fel din Scripturi, nu mai credem că Duhul Sfînt este autorul lor". Genealogiile din Scriptură trebuia să fi venit de la Duhul Sfînt, iar relatările despre minuni trebuiau să fie adevărate. Dumnezeu este autorul real al Scripturii. Scriitorii biblici erau „simpli scribi" cărora li se „dicta" Scriptura. Aceasta însemna că, „văzută din perspectiva contribuţiei..., aşa cum funcţionează în domeniul natural, voinţa omului nu a produs Scriptura, ci a fost complet pasivă". Însă este important de reamintit

2Tim. 3,16

Preus (1955) 27

Quen. *Theol.* 1.4.2.5 (1715-I:112)
Ames. *Scrip.* 1.5 (1646:2); Trel. *Schol. inst.* 1 (1606:5)

Heid. *Corp. theol.* 2.37 (1700-I:33)
Aret. *Loc.* 127 (1617:722-723); Aret. *Ev. Matt.* 1:1-17 (1587-I:tr-7v); Aret. *Act.* 2:13 (1590:16r-16v)
Bucan *Inst.* 4.2 (1605:37); Aret. *Loc.* 49 (1617:41)
Bucan *Inst.* 4.12 (1605:41)

Preus (1970) 288

Cocc. *S.T.* 4.41 (1665:50)
Martn. *Sum. op.* 1 (1612:17-18); Keck. *Syst.* 1.8 (1615:150-151); Brn. *Doct. foed.* 1.1.4 (1688:33)
Chil. *Rel Prot.* 2.27 (1727:45); Grh. *Disp.* (1655:1309)

Grh. *Loc.* 1.13 (Cotta 2:252); Feur. *Grh.* (1638:20-21); Grh. *Interp.* 95 (1663:38-39); Grh. *Conf. cath.* 2.1.2 (1662-II:65)
Ps. 68,28

Ames. *Bell.*1.1.3 (1629-I:23-29)

Vezi *supra*, pp. 335

Polan. *Syntag.* 1.42 (1617:83-90); Keck. *Syst.* 1.8 (1615:152)
Vezi *supra*, pp. 335-336

Trnt. *Inst.* 2.15 (1688-I:144-148); Ames. *Bell.* 1.13 (1629-I:23-29)
Ames. *Bell.* 1.13 (1629-I:20)

Polan. *Syntag.* 1.41 (1617:83)

Luth. *Jud.* (*WA* 11:320-325)

că în acelaşi timp, „din punct de vedere subiectiv şi material, voinţa scriitorilor a fost activă în scrierea Scripturii". Din acest motiv, ei nu s-au putut „abate, în scrierile lor, de la fapte din cauza vreunei slăbiciuni a memoriei sau a procesării mentale ori de la cuvîntul [potrivit] din cauza lipsei de experienţă sau a imprudenţei; ci toate cuvintele conţinute în Scrierea Sfîntă ca semne se cuvine să fie acceptate şi considerate... cuvintele Sfîntului Duh".

Descrierea „cuvintelor luate separat" ale Scripturii ca fiind, literalmente, „cuvintele Duhului Sfînt" se aplica în sens strict numai limbilor originare – și manuscriselor originare, pierdute acum toate. „Limba în care a fost scris Vechiul Testament de către profeţi și cărţile Noului Testament de către evanghelişti şi apostoli este singura limbă autentică a Sfintei Scripturi", a menţionat Gerhard. „De aceea", a continuat el, „numai ebraica şi greaca sînt limbi autentice ale Sfintei Scripturi". Căci numai aceste două limbi sînt „fîntîna lui Israel". Miza polemică a acestei insistenţe era nevoia de a răspunde Conciliului de la Trident, ce ridicase, în cea de-a patra sesiune, Vulgata latină la o poziţie de autoritate în Biserică. Chiar dacă unii teologi romano-catolici din secolul al XVII-lea înțelegeau cuvintele conciliului doar în sensul că Vulgata era superioară tuturor „celorlalte versiuni latine", nu că era la acelaşi nivel cu originalele ebraic şi grecesc, alţii au acordat un statut normativ traducerilor şi interpretărilor pe care aceasta le conţinea. Repetînd criticile la adresa Vulgatei ca traducere pe care le exprimaseră Erasmus și alţi umaniști, teologii protestanţi au făcut distincţie între originalele Bibliei, singurele cărora li se aplica, fără echivoc, calificativul „inspirat de Dumnezeu", şi Vulgata sau oricare altă traducere. Între aceste traduceri, Septuaginta a creat totuşi probleme speciale; căci scriitorii Noului Testament – şi prin urmare, Duhul Sfînt, care îi alesese pe acești scriitori ca „scribi" – citaseră în mai multe rînduri din Septuaginta. Același lucru l-au făcut în pasaje precum Isaia 7,14, unde traducerea „fecioară" era, potrivit învăţaţilor evrei, incorectă, pentru că era mai precisă decît permitea originalul ebraic. Pe parcursul secolului al XVII-lea, teologia protestantă a avut la dispoziţie multe cunoştinţe despre limbile semitice și chiar despre învățăturile rabinice, pe care le-a folosit în avantajul său, apărînd traducerea pasajului Isaia 7,14. Apărarea corectitudinii Septuagintei, pe motiv că a fost utilizată în Noul Testament, nu s-a extins la întreaga versiune, ci numai la acele citări care fuseseră

Grh. *Conf. cath.* 2.1.2 (1662-II: 103-106); Grh. *1Pet.* 2:24 (1692:141); Trnt. *Inst.* 2.14 (1688:140-144); Martn. *Sum. op.* 1 (1612:14)
Grh. *1Pet.* 2:24 (1692:141)
Cons. Helv. 3.11 (Niemeyer 731)
Stapl. *Ret.* 3 (*ERL*: 308-I:58r)

„aprobate şi sfinţite de Duhul" cînd i-a inspirat pe scriitorii Noului Testament. O problemă specială s-a ivit din cauza discrepanţelor dintre cronologiile originalului ebraic şi Septuaginta. Deşi ocupase în Orientul grecesc un loc similar Vulgatei din Apusul latin (bineînţeles, cu deosebirea că pentru Orient originalul grecesc al Noului Testament a fost întotdeauna textul de autoritate), Septuaginta, ca și Vulgata, nu fusese inspirată de Dumnezeu, ci doar „redactată cu pricepere omenească", pe baza originalului inspirat verbal şi avea erori în multe pasaje.

Martn. *Sum. op.* 1 (1612: 17-18)
Polan. *Syntag.* 1.41 (1617:83)
Keck. *Syst.* 1.8 (1615:151); Ames. *Bell.* 1.1.3 (1629-I:20)

Pentru o doctrină care a extins inspiraţia divină pînă la cuvintele propriu-zise al Scripturii, astfel de probleme de „filologie sacră" erau inevitabile. Prin grija lui Dumnezeu, promisiunea lui Hristos „nici o iotă sau o cirtă din lege nu vor trece" fusese împlinită prin păstrarea textului complet al Scripturii inspirate. În principiu, această doctrină s-ar fi cuvenit să încurajeze și o riguroasă aplicare a metodelor criticii textuale pentru a elimina din text orice adaosuri umane care s-ar fi putut strecura, falsificîndu-i „autenticitatea". În practică, exista însă o reticență evidentă de a recunoaşte că un text care devenise familiar sau util este neautentic. Aceasta se aplica nu numai la doxologia Rugăciunii Domneşti sau la pasaje precum cîntecul îngerilor de la Naştere, în care exegeţii şi traducătorii protestanţi au preferat „între oameni bunăvoire" mai cunoscutei variante „oamenilor cu bunăvoire"; dar în mod special la aşa-numita „comă ioaneică" de la 1 Ioan 5,7: „Trei sînt care mărturisesc, Tatăl, Cuvîntul şi Sfînt Duh; și Aceştia trei Una sînt".

Vezi *supra*, pp. 335

Mt. 5,18
Holl. *Exam.* prol. 3.42 (1741:144)
Keck. *Syst.* 1.8 (1615:150-151)
Trtn. *Inst.* 2.11.8 (1688-I:25)
Mt. 6,13; Grh. *Conf. cath.* 2.1.2 (1662:97-99); Polan. *Syntag.* 1.38 (1617:81)
Lc. 2,14
Aret. *Ev.* Luke. 2:14 (1587-II:54v)

Pe baza dovezilor manuscrise de care dispunea, Erasmus eliminase pasajul din prima sa ediţie a Noului Testament grecesc din 1516, dar îl reintrodusese în ediţiile sale ulterioare, ca răspuns la valul de proteste şi la evidenţele textuale produse în continuare – produse, în sensul strict al cuvîntului – în sprijinul textului. Traducerea de către Luther a Noului Testament în germană, bazîndu-se pe ediţia din 1516 a lui Erasmus, nu conţinea pasajul. Deşi se pare că numărul de evidențe textuale împotriva lui era copleșitor, dovada pe care o aducea în favoarea Treimii făcea ca un atac împotriva autenticităţii sale să apară ca un atac împotriva dogmei. Din acest motiv, teologul reformat Johann Heinrich Heidegger, citîndu-l pe Ieronim, şi teologii luterani Johann Gerhard și Johann Andreas Quensted au argumentat că adevărata corupere a textului

Eras. *Adnot.* John. 5:5 (*LB* 6:1079-1081)
Luth. *DB* (1522) 1In. 5:7 (*WA DB* 7:338 [628-629])
Heid. *Corp. theol.* 4.33 (1700-I:118); Polan. *Syntag.* 1.38 (1617:81)
Hier. *Pr. ep. can.* (*PL* 29:827-831)

Quen. *Theol.* 1.9.2.1 (1715-1:497)

grecesc fusese „ștergerea pasajului prin înșelăciunea arienilor", nu adăugarea lui de către Părinții ortodocși. Într-o dispută de lungă durată asupra chestiunii, Gerhard a sistematizat dovezile manuscriselor și ale versiunilor

Grh. *Disp.* (1655:1293-1394)
Grh. *Loc.* (Cotta 2:278)

într-un efort de a demonstra acest lucru, iar în teologia lui sistematică a reafirmat autenticitatea pasajului. O problemă paralelă de filologie era statutul semnelor vocalice ebraice din Vechiul Testament, care nu au fost adăugate consoanelor decît în era creștină, după ce ebraica a

Holl. *Exam.* prol. 3.43 (1741:147-150)
Polan. *Syntag.* 1.37 (1617:75-76)
Brn. *Doct. foed.* 1.1.4 (1605:30-32)

încetat să mai fie o limbă vorbită. Argumentînd că providența lui Dumnezeu nu ar fi permis ca „perfecțiunea Scripturii" să fie compromisă și că nici o limbă nu poate exista fără vocale, mulți dogmaticieni protestanți (deși nu toți) din secolul al XVII-lea s-au pronunțat în favoarea autenti-

Cons. Helv. 2.10 (Niemeyer 731); Heid. *Corp. theol.* 2.48 (1700-I:36)

cității și, prin urmare, a inspirației divine a semnelor vocalice ebraice. Deși mărturisirile din perioada Reformei nu au inclus o afirmare explicită a doctrinei inspirației verbale, aceasta a căpătat acum un fel de statut prin includerea ei în *Consensul repetat al adevăratei credințe luterane*, din 1655, care a insistat că subscrierea la mărturisirile luterane atrage după sine în mod necesar accep-

Cons. rep. (1666:7)

tarea inspirației verbale.

Este, cu toate acestea, o nedreptate istorică faptul că detractorii teologici din zilele noastre ai doctrinei inspirației verbale din perioada de după Reformă trec cu vederea rolul ei în protejarea principiului Reformei *sola Scriptura*. În acest sens, în ciuda dezvoltării sale ulterioare, doctrina putea să revendice continuitatea cu Calvin și chiar cu

Cons. Helv. post. 1 (Niesel 222); *Form. Conc. Epit. Sum.* 1 (*Bek.* 767)

Luther și cu mărturisiri ale Reformei ca *A doua mărturisire elvețiană* și *Formula concordiei*, care au afirmat amîndouă *sola Scriptura* în cuvintele lor de deschidere. Teologul calvin puritan William Ames a dat o expresie clasică principiului *sola Scriptura* într-o discuție intitulată

Ames. *Scrip.* 3 (1646:1)

Perfecțiunea Sfintei Scripturi, iar contemporanul și compatriotul său William Chillingworth i-a dat o expresie aforistică în celebra sa regulă: „*Numai Biblia* este religia protestanților"[1].

Vezi vol. 3, pp. 278-289; 305-314

Ca și în secolele al XII-lea și al XIII-lea, acum, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, insistența asupra naturii și locului doctrinei autorității a fost din nou însoțită de o analiză a problemei rațiunii și a revelației, care a devenit celălalt subiect de bază în prolegomenele sistemelor de dogmatică confesională. Teologii sistematici protestanți au

1. Sublinierea noastră (n. trad.).

Luth. *Gal.* (1535) 3:10 (*WA* 40-I:407-408)
Vezi vol. 3, p. 311

Meis. *Phil. sob.* (1611-I:984-1004); Holl. *Exam.* prol. 1.28 (1741:30-31)

reluat în secolul al XVII-lea întrebarea: „Este adevărul unic sau dublu?", în parte deoarece Luther vorbise uneori ca și cînd ar fi reînviat teoria adevărului dublu, etichetată de obicei, dar în mod eronat ca „averroistă", potrivit căreia o afirmație ce era adevărată sub aspect filozofic putea fi falsă sub aspect teologic (și invers). Ei au tras concluzia că Dumnezeu era autorul ambelor adevăruri, filozofic și teologic, și prin urmare adevărul trebuia să fie unul. În ciuda originii tomiste a celor „cinci căi" de a demonstra existența lui Dumnezeu prin mijloace naturale, convingerea că filozofia aristoteliană era și ea „un dar venit de la Părintele luminilor" a oferit sprijin diferitelor doctrine ale credinței pentru includerea dovezilor naturale în sistemele lor. Atenția acordată „teologiei naturale", pe care, aproape pentru prima oară, *Consensul elvețian* a menționat-o cu grijă într-o mărturisire și care a fost preluată în scrierile teologilor, a evidențiat, în același timp, posibilitățile ei – „nu fără valoare" –, dar și limitele – „nepotrivită pentru mîntuire". Aceasta a oferit un cadru propice unei înnoiri a inițiativei apologetice, pe care Luther o neglijase aproape cu totul și căreia Calvin îi acordase atenție doar în treacăt.

Iac. 1,17

Pelikan (1950) 55-61
Pelikan (1947) 263-263
Cons. Helv. 18.37-38 (Niemeyer 735-736)

Heid. *Corp. theol.* (1700-I:12,9)

Unul dintre cele mai ambițioase eforturi apologetice în protestantism în această perioadă a fost, în mod puțin surprinzător, consemnat într-o lucrare ce nu se preocupa în primul rînd nici de teologia doctrinală, nici de cea filozofică, ci de structura Bisericii: *Despre legile organizării bisericești* a lui Richard Hooker, o apologie dedicată caracteristicilor unice ale comunității anglicane. Hooker a recunoscut că există multe doctrine, inclusiv cea a Treimii, care „nu puteau fi găsite nicăieri în Scriptură menționate literal, ci sînt doar deduse toate din Scriptură". Acest fapt nu a diminuat însă „suficiența Scripturii în ce privește scopul pentru care a fost instituită", atît timp cît se știa care este acest scop – și ce nu implica. Aceasta era cunoașterea mîntuirii, dar nu era un „decret amănunțit al lui Iisus Hristos" despre rînduielile precise ale organizării bisericești, care trebuiau cunoscute din legile rațiunii și ale naturii; căci, „atunci cînd îndatoririle supranaturale sînt precizate în mod necesar, cele naturale nu sînt respinse ca fiind inutile", iar legea lui Dumnezeu le include pe toate. De aceea, era o greșeală ca, în numele unei „dorințe de a lărgi uzul necesar al cuvîntului lui Dumnezeu", să susții că „numai o lege, Scriptura, trebuie să fie regula care să conducă în toate", cînd, de fapt, „Dumnezeu i-a lăsat diferite

Hkr. *Eccl. pol.* 1.14 (1594-I:87)

Hkr. *Eccl. pol.* 1.14 (1594-I:85-89)

Hkr. *Eccl. pol.* pr. (1594-I:4)

Hkr. *Eccl. pol.* 1.12 (1594-I:83)

Hkr. *Eccl. pol.* 2. pr. (1594-I:98)

Hkr. *Eccl. pol.* 1.16 (1594-I:93-94)

Hkr. *Eccl. pol.* 1.12 (1594-I:83)

tipuri de legi omului, prin care într-un fel sînt conduse acţiunile omului". Căci aşa a orînduit Dumnezeu universul încît există multe feluri de legi în afară de cele biblice şi bisericeşti, „unele naturale, unele raţionale, unele supranaturale, unele politice şi, în final, unele bisericeşti". Prin urmare, „legile organizării bisericeşti" de care se ocupa Hooker nu trebuiau derivate în vreo manieră simplistă din Scriptura însăşi, ci depindeau de o înţelegere a legii naturale şi raţionale, pentru care erau potrivite mijloacele naturale şi raţionale de înţelegere. Cel mai semnificativ predecesor pentru cea mai mare parte a acestei apologii filozofice nu era Jean Calvin, nici măcar Martin Luther (în ciuda ideilor sale asemănătoare în ce priveşte atît legea, cît şi organizarea), ci Toma de Aquino.

Caj. *Comm. S.T.* 1.2.3 (*Ed Leon.* 4:32-34); Suar. *Div. sub.* 1.1.13-22 (Vivès 1:3-5)

Pasc. *Pens.* 233 (Braunschvicg 13:141-155)

Guardini (1966) 159

Vezi vol. 3, pp. 283-284

Rich (1953) 182

Polemica romano-catolică împotriva sistemelor protestante s-a văzut, prin urmare, în stare să trateze aceste premise filozofice comune ca bază pentru discutarea diferenţelor teologice, chiar şi în privinţa doctrinei îndreptăţirii. Teologia Contrareformei a reafirmat, ca parte a reabilitării tomismului, cele „cinci căi" ale lui Aquino. Mai mult, cea mai inventivă soluţie din această perioadă pentru problema argumentelor existenţei lui Dumnezeu a fost oferită de gîndirea romano-catolică în *Cugetările* lui Blaise Pascal. „Argumentul pariului" (*argument du pari*) al lui Pascal manifesta „diferenţe profunde", dar o „înrudire... încă şi mai mare" cînd era comparat cu „argumentul ontologic" al lui Anselm privind existenţa lui Dumnezeu. Argumentul aducea minţii care se îndoieşte provocarea: „Ori există Dumnezeu, ori nu. Dar în care parte vom înclina? Raţiunea nu poate determina nimic în acest caz". În schimb, „omul trebuie să parieze" şi „să calculeze cîştigul şi pierderea din pariul că Dumnezeu există sau nu". Pascal a susţinut pariul pe baza posibilităţii afirmative, „fără ezitare"; căci, „dacă vei cîştiga, cîştigi totul; dacă pierzi, nu pierzi nimic". Alternativa lui Pascal la tomismul tradiţional nu a devenit o parte constitutivă a doctrinei Bisericii. Departe de a arăta însă, aşa cum s-a afirmat, că Pascal „s-a îndepărtat mult de doctrina Bisericii romane", argumentul său era o reafirmare în secolul al XVII-lea a unei metode augustiniene esenţiale de argumentare, ceea ce evidenţia vitalitatea continuă a metodelor de gîndire din interiorul gîndirii romano-catolice, care mergeau, prin Bonaventura şi Anselm, pînă la Augustin însuşi. Din această perspectivă, el aparţine istoriei doctrinei Bisericii, ca şi istoriei filozofiei teologice.

Pascal a murit în 1662. În ultimul sfert al secolului al XVII-lea, după moartea sa, fiecare dintre doctrinele majore pe care tocmai le-am examinat a fost supusă unei reconsiderări care, într-un fel, a prefaţat secolele al XVIII-lea, al XIX-lea şi XX. Pe 19 martie 1682, al doilea dintre *Cele patru articole galicane,* o declaraţie despre statutul special al Bisericii din Franţa, a reafirmat învăţăturile Conciliului de la Constanz, limitînd autoritatea papei în raport cu un conciliu general al Bisericii, anunţînd astfel dezbaterea pe tema Bisericii și a papalităţii, care va continua fără oprire pînă în perioada de după Conciliul Vatican II. Tot legat de autoritate şi tot în cadrul romano--catolicităţii, a apărut în 1678 o carte intitulată *Istoria critică a Vechiului Testament* a lui Richard Simon, care a pus sub semnul îndoielii atribuirea tradiţională a Pentateuhului lui Moise. În acelaşi an, Ralph Cudworth, cel mai cunoscut dintre platoniştii de la Cambridge, a publicat, după multe amînări, *Adevăratul sistem intelectual al universului,* care combina concluziile ortodoxe referitoare la relaţiile dintre Dumnezeu şi lume cu încrederea în puterile raţiunii ce putea conduce (și a şi făcut-o) la concluzii radical diferite. Iar în 1692, s-a născut Joseph Butler, care în 1736 avea să scrie *Analogia religiei,* o expunere a teologiei naturale, ce va rămîne un punct de reper în istoria modernă a apologeticii. Astfel a ajuns sfîrşitul secolului al XVII-lea să fie considerat un punct de cotitură în istoria prolegomenelor dogmaticii.

Decl. cler. Gall. 2 (Coll. Lac. 832)

Firea umană a lui Iisus Hristos

Numeroasele similarităţi profunde manifestate de diferitele Biserici confesionale ale secolului al XVII-lea atunci cînd s-au concentrat asupra subiectelor importante de epistemologie teologică şi autoritate doctrinală au făcut posibilă depășirea delimitării denominaţionale în tratarea problemelor cuprinse în prolegomene. În schimb, definiţiile date dogmei de către toate Bisericile confesionale în formulările lor doctrinale și în conciliile bisericeşti, în a doua şi a treia generaţie din perioada Reformei, erau atît de precise – şi atît de minuţioase în încercarea lor de a se diferenţia faţă de cele ale altor Biserici –, încît singurul mod de a trata dezvoltarea doctrinelor individuale din această perioadă este să te concentrezi pe rînd asupra celor cîteva Biserici (urmînd ordinea expunerii centrale

din capitolele 3-5) şi să examinezi pentru fiecare o doctrină care a devenit, ca o consecinţă a antitezelor Reformei, o emblemă identificată cu acea Biserică confesională.

În perioada de mai bine de un secol ce a urmat adoptării *Cărţii concordiei*, în 1580, moştenitorii Reformei luterane au alcătuit o mulţime de sisteme dogmatice, în care tradiţia *Confesiunii de la Augsburg*, elaborată la început ca o afirmare a concordiei şi consensului, şi-a ocupat locul ca normă denominaţională exclusivistă. Afirmaţia familiară a Reformei, comună luteranismului şi calvinismului, că sclavia voinţei implică „lipsa puterii de a acţiona corect în privinţa unui bine spiritual" a trebuit să fie apărată continuu pe cîteva fronturi. Doctrina îndreptăţirii prin credinţă ca „acceptare a iertării păcatelor şi atribuire a dreptăţii lui Hristos" trebuia direcţionată nu doar împotriva romano-catolicismului, aşa cum fusese de la începutul Reformei, ci acum şi împotriva socianismului. Interpretarea relaţiei dintre lege şi evanghelie drept „cu desăvîrşire (*toto coelo*) diferite în natura lor" a fost considerată un punct de divergenţă major între luteranism şi calvinism. Considerarea de către reformaţi a perspectivelor luterane şi romano-catolice asupra prezenţei euharistice ca fiind identice – transsubstanţiere şi, în ciuda obiecţiilor luterane faţă de termen, „consubstanţiere" – trebuia, de asemenea, să fie definită şi apărată. În aceste sisteme, cel mai proeminent exemplu de dezvoltare doctrinală era, în anumite feluri, doctrina inspiraţiei şi a ineranţei Scripturii. Această doctrină era, în mare măsură, şi un punct de convergenţă între dogmatica luterană şi adversarii săi, atît calvini, cît şi romano-catolici, deşi confesionalismul luteran a avut dispute cu ambele tabere pe tema interpretării acelei Scripturi inspirate şi inerante, iar cu romano-catolicismul şi pe tema relaţiilor acesteia cu autoritatea Bisericii.

Br. *Comp.* 2.2.13 (Walther 2:296)

Grh. *Disp.* 5.10 (1655:389)
Grh. *Loc.* 16.54; 16.35 (Cotta 7:55; 7:32-33)

Holl. *Exam.* 3.2.2.11 (1741:1030)

Brn. *Doct. foed.* 4.21.22 (1688:602; 605); Brg. *Calov.* 51 (1657:L3v)
Hutt *Conc.* prol. 2 (1690:U2v-Z3r)

Vezi *supra*, pp. 330-333

Cu mult mai deosebită a fost însă dezvoltarea luterană a doctrinei persoanei lui Hristos. Hristologia apăruse „în legătură cu controversa pe tema Cinei Sfinte" şi a doctrinei prezenţei reale în Euharistie, ca diferenţă dogmatică principală care separa luteranismul de calvinism – deşi „[nu este acelaşi lucru cu a spune] că doctrina euharistică a reformatorilor nu era altceva decît un derivat al hristologiei lor caracteristice". Luther expusese deja o versiune specială a doctrinei comunicării însuşirilor care era gîndită pentru a proteja prezenţa reală împotriva obiecţiei că ridicarea omenităţii lui Hristos la dreapta lui Dumnezeu

Form. Conc. Epit. 8.1 (*Bek.* 804)

Gollwitzer (1937) 116

o făcea imposibilă. Autorii *Formulei concordiei*, în special Martin Clemnitz, elaboraseră şi sistematizaseră doctrina lui Luther, iar pe parcurs alcătuiseră un apendice la *Formulă*, intitulat „Catalogul mărturiilor", conceput pentru a demonstra continuitatea hristologiei luterane cu cea a Părinţilor Bisericii vechi şi a conciliilor Bisericii. Considerată drept o simplă realizare a „arhitecturii" sistematice şi speculative, hristologia dogmaticienilor luterani ai secolului al XVII-lea – inclusiv conflictul complicat şi prelungit dintre teologii din Giessen şi cei din Tübingen privind situaţia atributelor divine ale lui Hristos din timpul stării de smerenie sau *kenosis* – aparţine mai mult istoriei teologiei decît istoriei doctrinei Bisericii, şi din cauza faptului că dogmaticienii „evită aproape în totalitate" *Formula concordiei* în prezentările pe care le fac acestei doctrine, bazîndu-se în schimb pe „lucrarea mare şi definitivă pe tema celor două naturi ale lui Hristos" scrisă de Chemnitz. Hristologia lui Chemnitz, după unele modificări, cele mai multe de ordin tehnic şi terminologic, a avut în cele din urmă cîştig de cauză. Cu toate acestea, doctrina persoanei lui Hristos era, împreună cu doctrina Treimii, principala moştenire dogmatică a Bisericii vechi şi semnul continuităţii cu ea. În această calitate, forma pe care a luat-o în dezbaterile din perioada respectivă este o continuare a acelei dezvoltări dogmatice şi, prin urmare, o parte a istoriei doctrinei Bisericii.

Lib. Conc. app. (*Bek.* 1101-1135)

Elert (1962) 229

Thomasius (1857) 429-488

Preus (1977) 97

În cadrul dezvoltării dogmatice, hristologia „preexistenţei, chenozei şi a preamăririi" a fost cea care a servit ca bază, după cum indică accentul pus de dogmaticieni pe „vestitul citat din Filipeni 2 despre «chipul lui Dumnezeu» şi despre «chipul robului»". Ei erau preocupaţi atît de relaţia dintre cele două „naturi" („natură" fiind un termen moştenit din „uzul Bisericii vechi"), cît și de relația dintre cele două „stări", de chenoză şi de preamărire („stare" fiind un termen comun şi hristologiei reformate). Chenoza de la Filipeni 2 nu putea să însemne „o chenoză în ce priveşte dumnezeirea", de vreme ce aceasta ar implica faptul că „S-a schimbat în ce priveşte dumnezeirea"; căci ei au continuat să considere, conform hristologiei patristice – şi oponenților reformați –, ca axiomă care vorbeşte de la sine despre faptul că „dumnezeirea este impasibilă, neschimbabilă şi imutabilă". Dacă cineva trăgea din această axiomă concluzia că natura divină ca atare este „necomunicabilă" în toate sensurile cuvîntului, se pare că punea în mare dificultate hristologia luterană. Potrivit învățăturii

Vezi vol. 1, pp. 267-272

Chem. *Du. nat.* 24 (1580:352)

Chem. *Du. nat.* 1 (1580:7)

Bucan. *Inst.* disp. (1605:1)

Hav. *Majest.* 2.3 (1658:15)
Vezi vol. 1, pp. 74-76; 242-245;
Trell. *Schol. inst.* 1 (1606:27-28)

Grh. *Loc.* 4. 198 (Cotta 3:485)
Heid. *Corp. theol.* 3.29; 3.48; 17.61 (1700-I:70; 79; II:30-31)

Trel. *Schol. inst.* 2 (1606:57)
Polan. *Syntag.* 2.32 (1617:192)
Heid. *Corp. theol.* 17.61 (1700-II:30-31)

reformate, existau două tipuri diferite de atribute divine, comunicabile şi necomunicabile, cele necomunicabile neputînd fi atribuite nici unei creaturi, nici măcar naturii umane a lui Hristos, fără a comite o blasfemie la adresa naturii neschimbabile a lui Dumnezeu. Ca răspuns la această provocare, dogmatica luterană a fost obligată să clarifice de ce foloseşte termenul tehnic „neschimbabil".

Grh. *Loc.* 2.5 (Cotta 3:110-115)
Stapl. *Count.* 2.12; 2.13 (*ERL* 311:137r-139v; 146r);
Stapl. *Ret.* 4 (*ERL* 308-II:153r; 174r; 196r)

Hkr. *Eccl. pol.* 5.52 (1594-II:110)

Vezi vol. 1, pp. 274-276
Trel. *Schol. inst.* 2 (1606:55-56); Heid. *Corp. theol.* 17.40 (1700-II:19);
Brn. *Doct. foed.* 4.19.16 (1688:519-520)

Trnt. *Inst.* 13.7 (1688-II:345-349)

Polan. *Syntag.* 6.16 (1617:376-377); Arct. *Loc.* 21 (1617:114)
Dan. *Haer.* (1580:76-77);
Keck. *Syst.* 3.2 (1615:261)

Bell. *Lib. Conc.* 1.3-4 (Fèvre 7:105-107)
Wolf. *Eut. Luth.* 2.19; 5.8 (1680:E1r; I3v)

Aşa cum în dezbaterile ecleziologice dintre romano-catolicism şi protestantism a figurat proeminent legislaţia Conciliului de la Calcedon în privinţa autorităţii Bisericii, tot aşa, în centrul dezbaterilor hristologice dintre calvinism şi luteranism a stat mărturisirea conciliului despre cele două naturi ale lui Hristos: „neamestecat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit". Aceşti patru termeni de la Calcedon au fost afirmaţi şi de dogmaticienii reformaţi, ca şi de cei luterani, toţi citîndu-i, adesea după originalul grecesc, şi însoţind citatele cu analize la fiecare termen. Hristologia reformată a protestat [spunînd] că nu încalcă interdicţia de a împărţi sau a separa cele două naturi şi, prin urmare, nu era „nestoriană", aşa cum o acuzaseră luteranii; iar în polemicile sale s-a concentrat asupra termenului „neamestecat", acuzîndu-i, în schimb, pe teologii luterani că sînt „eutihieni" din cauza concluziilor false pe care le trăgeau din dogma hristologică veche – o acuzaţie la care au subscris şi criticii romano-catolici ai doctrinei luterane. Apărîndu-se de acuzaţia de eutihianism, luteranii au protestat spunînd că ei doar învaţă „adevărata unire şi comunicarea naturilor" în Hristos, ceea ce nu era eutihianism, ci ortodoxie calcedoniană. De aceea, erau obligaţi să demonstreze fidelitate faţă de primii doi termeni ai formulei, explicînd că nu considerau „emulsia" ca o metaforă potrivită pentru unirea celor două firi în Hristos. Într-adevăr, *Tomul* lui Leon, adresat Calcedonului, fusese un „predecesor al teologilor noştri" în doctrina celor două firi, iar Gerhard a apelat la mărturisirea de la Calcedon ca bază pentru o metodă hermeneutică validă de a găsi răspunsuri la pasajele dificile din Scriptură. Dogmatica luterană a mers şi mai departe, afirmînd că la Conciliul de la Efes „Biserica creştină numeşte în mod corect pe Fecioara Maria *Theotokos*", iar prin întruparea Logosului, trupul ei fusese sfinţit printr-o acţiune specială a Duhului Sfînt, „încît ce avea să se nască din Maria va fi sfînt". Teologii luterani au acuzat doctrina reformată că denaturează poziţia lor pe această temă, chiar şi atunci cînd, în acelaşi timp, citau respingerea, de către Bernard, a imaculatei concepţii, împotriva doctrinei mariane romano-catolice.

Holl. *Exam.* 3.1.3.31 (1741:685-689)
Br. *Comp.* 3.2.1.22 (Walther 3:73)

Grh. *Interp.* 192 (1663:91)

Holl. *Exam.* 3.1.3.36 (1741:694)

Grh. *Loc.* 4.103 (Cotta 3:413)

Lc. 1,35

Hutt. *Conc.* 21 (1690:596)

Grh. *Disp.* (1655:908)

Vezi vol. 2, pp. 115-116

Quen. *Theol.* 3.3.1.1.3 (1715-II: 154)

Trel. *Schol. inst.* 2. (1606: 52)

Quen. *Theol.* 3.3.1.1.3 (1715-II: 112); Grh. *Loc.* 4.112 (Cotta 3: 420-421)

Tom. Aq. *S.T.* 3.2.4 (*Ed. Leon.* 11: 31)

Holl. *Exam.* 3.1.3.29 (1741: 683)

Holl. *Exam.* 3.1.3.16 (1741: 671)

Holl. *Exam.* 3.1.3.18 (1741: 671)

Chem. *Du. nat.* 18 (1580: 237-245); Aret. *Loc.* 3 (1617: 23)

Vezi vol. 2, pp. 94-103

Vezi vol. 2, p. 102

Bald. *Art. Smal.* 4.20 (1605-IV: A4r)

Ghr. *Disp.*15.19 (1665: 660-663)

Vezi *supra*, pp. 350-351

O sursă foarte importantă pentru teologii luterani în multe dintre aceste discuţii despre persoana lui Hristos a fost Ioan Damaschin. Discuţia sa despre „lucrarea" lui Hristos a ajutat dogmatica luterană să explice conceptul de „lucrare oficială" (*apotelesma*) a lui Hristos. Explicaţia sa legată de oportunitatea utilizării termenilor *anhypostaton* şi *enhypostaton* pentru a exprima natura umană a lui Hristos era, de asemenea, acceptabilă pentru teologia reformată, dar se pare că era atrăgătoare în mod special pentru modul luteran de interpretare a unirii personale a celor două naturi în ipostasul unic al lui Hristos. „Unirea personală", în formularea lui Hollaz, „este o îmbinare a celor două naturi, divină şi umană, subzistînd în ipostasul unic al Fiului lui Dumnezeu, cauzînd o comuniune reciprocă şi indisolubilă a celor două naturi"; Hollaz a citat aprobator explicaţia lui Toma de Aquino potrivit căreia, cînd Hristos e numit o „persoană compusă", prin asta nu se înţelege că El este format din două părţi esenţiale, ci „o persoană cu două naturi". În întrupare, natura divină a fost cea activă şi „care a asumat", iar cea umană a fost pasivă şi „asumată", neavînd o existenţă proprie înainte de a fi asumată. De aceea, exista un singur ipostas divin, iar natura umană era *anhypostaton*, fără ipostas propriu, dar şi *enhypostaton*, subzistînd în ipostasul divin. A avut totuşi o voinţă proprie, distinctă de ceea a naturii divine (deşi în deplină armonie cu aceasta), lucru afirmat şi de luterani, şi de calvini, în opoziţie cu erezia monotelită; căci în formula ortodoxă veche a lui Grigore de Nazianz, citat de Ioan Damaschin, „ce nu a fost asumat [de către Logos la întrupare] nu este vindecat". Unitatea ipostasului implică faptul că închinarea adusă persoanei Dumnezeu-Omului nu este idolatrie, cum ar fi dacă natura umană ar fi avut o existenţă a ei, şi că efortul lui Socinus şi al *Catehismului racovian* de a apăra o astfel de închinare, negînd, în acelaşi timp, dogmele Treimii şi a lui Hristos ca Dumnezeu-Om, denotă o inconsecvenţă clară.

Vezi vol. 1, pp. 261-263; 281-285; vol. 2, pp. 110-111

Br. *Comp.*3.2.1.16 (Walther 3: 43)

„Comuniunea reciprocă şi indisolubilă a celor două naturi" avea drept corolar necesar altă formulă ortodoxă veche, doctrina „comunicării însuşirilor" (*communicatio idiomatum*), pe care Johann Wilhelm Baier o definea drept „cea prin care se întîmplă ca acele lucruri ce, cînd cele două naturi sînt comparate, aparţin uneia prin sine şi formal, trebuie să fie cu adevărat spuse şi despre cealaltă natură". Hristologia reformată, prin contrast, susţinea că comunicarea nu aparţine „relaţiei dintre naturi, ci

Polan. *Syntag.* 6.16 (1617:379); Brn. *Doct. foed.* 4.19.16 (1688:523-527)

Ames. *Marr.* 1.18 (1642:72)

Form. Conc. S.D. 8:87 (Bek. 1046-1047); Chem. *Du. nat.* 3 (1580:49-50)

Holl. *Exam.* 3.1.3.39 (1741:698)

Chem. *Du. nat.* 12 (1580:166)

persoanei" lui Hristos şi este o comunicare a însuşirilor, nu a naturilor; din acest motiv, nu era nici o „transmitere reală", „nici o dăruire reală, din care ar rezulta că natura umană a lui Hristos poate folosi însuşirile divine ca pe propriile instrumente". Mai presus de toate, în elaborările sale pe tema comunicării însuşirilor, hristologia luterană a deschis drumuri noi, depăşind cu mult contextul euharistic originar al speculaţiilor hristologice ale lui Luther, străduindu-se să menţină accentul pe continua prezenţă a lui Iisus Hristos, „şi potrivit acelei naturi după care este fratele nostru, iar noi sîntem carne din carnea Lui". Dogmaticienii luterani ai secolului al XVII-lea l-au urmat pe Chemnitz şi *Formula concordiei*, distingînd trei tipuri[1] de comunicare a însuşirilor; deşi s-au deosebit de *Formula concordiei* în privinţa ordinii celor trei tipuri, au fost de acord cu raţionamentul lui Chemnitz: „Ne-am înţeles în privinţa învăţăturilor, însă nu şi în privinţa terminologiei. Dar, cînd oamenii sînt de acord asupra problemei de fond, ar trebui să fie concilianţi în ce priveşte termenii, care doar deservesc doctrina".

Form. Conc. S.D. 8:36 (Bek. 1028)

Chem. *Du. nat.* 13 (1580:174)

Quen. *Theol.* 3.3.1.1.3 (1715-II:129)

Polan. *Syntag.* 6.16 (1617:375)

1Cor. 2,8
Holl. *Exam.* 3.1.3.43 (1741:701)

Fapte 20,28 (var.)

Br. *Comp.* 1.3.30 (Walther 2:50)

Vezi vol. 1, p. 124
Grh. *Loc.* 4.198 (Cotta 3:485-486)

Primul dintre aceste trei tipuri de comunicare, potrivit *Formulei concordiei*, însemna că „orice însuşire, chiar dacă aparţine numai uneia din naturi, este atribuită nu numai naturii respective, ca fiind ceva separat, ci întregii persoane, care este simultan Dumnezeu şi om (fie că este numit Dumnezeu, fie că e numit om)"; or, în definiţia lui Chemnitz, „însuşirea care aparţine acelei naturi este atribuită persoanei concrete". Teologia luterană a vorbit despre „concreteţea persoanei sau a unei naturi" (*concretum vel personae, vel naturae*), dar accentul pe persoana concretă, pe care a promovat-o şi hristologia reformată (deşi într-o altă manieră şi pentru alte motive), era menit să protejeze acest tip de comunicare de atribuirea suferinţei şi mortalităţii naturii divine a lui Hristos: „Nu citim în Scrierea Sfîntă că a fost răstignită dumnezeirea [lui Hristos], ci că «Domnul slavei» a fost răstignit". Alte astfel de afirmaţii biblice, care vorbesc despre faptul că Biserica a fost răscumpărată de către Dumnezeu cu „sîngele Său", demonstrau că acela care a făcut răscumpărarea vărsînd sîngele Său era cu adevărat Dumnezeu. Neglijenţa limbajului de aici, cunoscută şi la Părinţii Bisericii ortodoxe, şi la teologii mai recenţi, putea duce la acuzaţia de reînviere a ereziilor „patripasistă" şi sabeliană. Însă teama de

1. În original este folosit termenul latin *genera* (n. trad.).

această acuzaţie trebuia să conducă la negarea afirmaţiei că „Fiul lui Dumnezeu a suferit cu adevărat, în mod real, în sensul strict al cuvîntului, a fost răstignit şi a murit"; căci afirmaţiile Scripturii atestau că nu a suferit numai natura umană, ci însuşi Fiul lui Dumnezeu, „Yahweh însuşi". Autorii reformaţi au preferat să descrie astfel de afirmaţii ca „sinecdotice".

Holl. *Exam.* 3.1.3.44 (1741:703)

Calov. *Art. fid.* 3.1.8 (1684:185)

Brg. *Calov.* 57 (1657:M1v)

„Al doilea tip de comunicare [a însuşirilor] a fost subiectul celor mai aprinse controverse din Biserică", tipul „prin care perfecţiunile care sînt cu adevărat divine, precum şi autoritatea şi puterea ce rezultă din ele, cinstea şi slava supremă, sînt comunicate naturii umane a lui Hristos în abstract". Aceste „perfecţiuni" sau „atribute supranaturale şi dincolo de natură", care au fost „date" numai naturii umane, întrucît cea divină le avea deja, puteau fi cuprinse în termenul „maiestate"; de aici, acest [tip] a ajuns să fie numit „tipul maiestăţii" (*genus majestatis*), pe care calvinii l-au respins. „Controversele" au apărut deoarece tocmai acest aspect al hristologiei luterane era implicat în dezbaterea euharistică, de vreme ce una dintre însuşirile maiestăţii despre care se spunea că fusese comunicată naturii umane a lui Hristos era omniprezenţa sau „ubicuitatea"; de aici epitetul „ubicuitarieni" aplicat luteranilor de către adversarii reformaţi şi romano-catolici. După ce a trecut peste alte probleme, pe care le-a considerat irelevante în acest caz, Quensendt a formulat chestiunea astfel: „Este Hristos, potrivit omenităţii, care este unită cu persoana Sa divină şi infinită şi preamărită de-a dreapta Maiestăţii Divine, prezent, în această slăvită stare de preamărire, tuturor creaturilor universului cu această omniprezenţă adevărată, reală, substanţială şi eficientă?". Teologii reformaţi, deşi au recunoscut că expresia nu e metaforică, au afirmat că „de-a dreapta lui Dumnezeu" la care S-a urcat Hristos, era, „datorită statutului şi condiţiei trupului uman, o referinţă precisă la un loc, în care Hristos, în virtutea trupului Său uman adevărat, este circumscris"; nu este un „cer atotprezent". Doctrina luterană era „în contradicţie atît cu raţiunea sănătoasă, cît şi cu Sfînta Scriptură". Luther afirmase deja că „dreapta lui Dumnezeu" nu era un loc, ci maiestatea lui Dumnezeu. Natura umană a lui Hristos posedase, cu toate acestea, maiestate şi omniprezenţă chiar din momentul întrupării şi nu trebuise să o „restaureze"; însă în starea de smerenie sau chenoză „a renunţat" voluntar „la uzul ei plenar".

Grh. *Loc.* 4.202 (Cotta 3:490)

Br. *Comp.* 3.2.1.20 (Walther 3:52)

Hav. *Majest.* 4.3 (1658:27)

Mentz. *Thes. theol.* 1.34-39 (1612-I:B2r-B3r)

Grh. *Conf. cath.* 2.2.1 (1662-II:299-300); Hutt. *Conc.* 4 (1690:169-170) Bucan *Inst.* 27.24; 28.24 (1605:280-281; 291); Alst. *Theol. cat.* 2.8 (1616:314); Bell. *Cont.* 10.3.17 (Fèvre 4:171-173)

Quen. *Theol.* 3.3.1.2.14 (1715-II:265) Bucan. *Inst.* 28.5 (1605:283); Keck. *Syst.* 3.5 (1615:299)

Aret. *Ev.* Mark. 16:19 (1587-II:39v); Ames. *Marr.* 1.23 (1642:94)

Brn. *Doct. foed.* 4.19.16 (1688:527); Keck. *Syst.* 3.2 (1615:260)

Form. Conc. Epit. 8.39 (*Bek.* 812)

Br. *Comp.* 3.2.2.2 (Walther 3:76)

Cel de-al treilea tip de comunicare a însuşirilor, după cea mai banală clasificare, se referă la „lucrările oficiale" (*apotelesmata*) ale lui Hristos: „Lucrările care ţin de slujirea lui Hristos nu aparţin doar unei naturi, ci sînt comune amîndurora, în măsura în care fiecare contribuie la ele cu ceea ce îi e specific şi, prin urmare, fiecare lucrează comunicînd cu cealaltă". Din acest motiv a fost numit „tipul apotelesmatic". Dacă prin „tipul majestăţii" a devenit „posibil" sau chiar „uşor" pentru Hristos să fie prezent cu trupul şi sîngele Său în Euharistie, prin comunicarea însuşirii omniprezenţei naturii Sale umane, prin tipul apotelesmatic doctrina persoanei lui Hristos se aplica sensului mîntuirii: unirea celor două naturi în Hristos s-a produs pentru ca lucrarea de răscumpărare, împăcare şi mîntuire să fie împlinită în, cu şi prin ambele naturi ale lui Hristos. Cînd, prin urmare, în acord cu primul tip, Noul Testament a putut atribui sîngelui lui Hristos răscumpărarea Bisericii, aceasta însemna că „răscumpărarea Bisericii" şi alte acţiuni de acest fel „sînt lucrări oficiale care sînt predicate despre Hristos, după ambele naturi; totuşi, nu spunem că Hristos a suferit şi a murit după ambele naturi, dar că a suferit şi a murit după trup".

Br. *Comp.* 3.2.1.22 (Walther 3:70)

Form. Conc. Epit. 8.17 (*Bek.* 808)

Fapte 20,28 (var.)

Ghr. *Loc.* 4.284 (Cotta 3:557); Grh. *1Pet.* 4:1 (1692:567-568)

Cu toate insistenţele luteranilor pe ideea că doctrina celor trei tipuri de comunicare a însuşirilor, conceptul de „tip al maiestăţii" în mod special, era o modalitate de a sublinia şi a înnobila omenitatea autentică a lui Iisus Hristos, criticii doctrinei din diferite tabere au văzut-o ca pe o ameninţare la adresa naturii umane. „Deşi îl acoperă sau nu-l iau în seamă", spunea Calvin, cei ce expun hristologia lui Luther, de fapt, „Îl lipsesc [pe Hristos] de trup" şi de omenitate. Această acuzaţie a avut răsunet în secolul al XVII-lea. Dacă trupul lui Hristos ar fi omniprezent, acest lucru, spunea Bucanus împotriva lui Luther şi a adepţilor săi, nu ar slăvi natura Sa umană, ci ar aboli-o. Luteranii i-au imitat pe unii Părinţi ai Bisericii, vorbind despre o „natură umană îndumnezeită a lui Hristos". Însă, cînd Părinţii au folosit termenul „îndumnezeire", care suna atît de suspect, pentru a descrie întruparea, „nu au avut în vedere o transmutare, o amestecare, o schimbare, o abolire sau o nivelare a naturilor, ci au dorit ca prin acest termen să descrie în primul rînd planul unirii personale", a explicat Chemnitz pe baza scrierilor lui Ioan Damaschin. Prin aceste cuvinte se păstra linia exegezei bizantine a locului clasic al „îndumnezeirii" ca definiţie a mîntuirii: nu însemna că le erau conferite credincioşilor „atributele esenţiale, necreate

Hkr. *Eccl. pol.* 5.52 (1594-II:108)

Calv. *Inst.* (1559) 4.17.32 (Barth-Niesel 5:391)

Bucan. *Inst.* 28.22 (1605:288)

Wolf. *Eut. Luth.* 4.5 (1680:H4v)

Chem. *Du. nat.* 26 (1580:396)
In. D. *F.o.* 3.17 (Kotter 2:156)

Vezi vol. 2, pp. 39-42
2Pt. 1,4

Chem. *Du. nat.* 20 (1580:254)

şi infinite ale Dumnezeirii", ci „daruri finite binecuvîntate, într-un sens, efectele Dumnezeirii".

Br. *Comp.* 3.2.1.22 (Walther 3:70)

Vezi vol. 3, pp. 165-171

Br. *Comp.* prol. 1.32 (Walther 1:53)

Vezi *supra*, p. 201
Aret. *Loc.* 35; 136 (1617:196-202; 766-767); Bell. *Cont.* 11.4.4 (Fèvre 4:602)
Apol. Conf. Aug. 4.178 (*Bek.* 195)
Bell. *Cont.* 11.4.13 (Fèvre 4:633); Bell. *Lib. Conc.* 2.18 (Fèvre 7:122); Bell. *Dich. dott. cris.* 3.4 (Fèvre 12:188-289)

Trel. *Schol. inst.* 2 (1606:65)

Vezi *supra*, pp. 272-274

Cons. Helv. 15.32 (Niemeyer 734)

Keck. *Syst.* 3.4 (1615:278)

Vezi *supra*, p. 365

Aceste speculaţii rafinate pe tema doctrinei persoanei lui Hristos nu au produs un efect prea vizibil asupra doctrinei împăcării. În ciuda accentului pus de „tipul apotelesmatic" pe legătura strînsă dintre doctrina persoanei lui Hristos şi doctrina lucrării lui Hristos, tot aparatul celor trei „tipuri" a fost de fapt pus în serviciul teoriei anselmice a mîntuirii prin satisfacţia realizată prin suferinţa şi moartea Dumnezeu-Omului Iisus Hristos, care a continuat să fie pentru dogmaticienii luterani metafora dominantă a răscumpărării. Doctrina „satisfacţiei" era, după Baier, unul dintre „articolele fundamentale"; negarea sa ar pune în pericol mîntuirea. Exista, bineînţeles, o continuă controversă între romano-catolici şi protestanţi asupra „satisfacţiilor" penitenţiale în Biserică şi a relaţiei lor cu „satisfacţia" realizată de Hristos. Dar Robert Bellarmino a fost în stare să citeze *Apologia Confesiunii de la Augsburg* ca evidenţă documentară a unui consens ecumenic asupra faptului că moartea lui Hristos a fost o „satisfacţie" oferită pe cruce „pentru vina" întregii omeniri. Referinţa la întreaga omenire reprezenta de fapt o denumire a consensului ecumenic. În învăţătura reformată, se putea spune uneori despre „slujirea preoţească a lui Hristos" că ar consta în „a aduce satisfacţie lui Dumnezeu pentru oameni", dar limbajul *Consensului elveţian*, potrivit căruia, Hristos „a adus satisfacţie, prin ascultarea pînă la moarte, lui Dumnezeu-Tatăl în locul celor aleşi", nu al întregii omeniri, era mai reprezentativ. În mod similar, insistenţa protestantă asupra clarităţii şi a limpezimii Scripturii ajunsese să includă menţiunea că numai pentru cei aleşi Scriptura era cu desăvîrşire clară.

Keck. *Syst.* 1.9 (1615:162-163)
Ames. *Marr.* 1.20 (1642:78-81)
Vezi *supra*, pp. 351-352
Brn. *Doct. foed.* 3.10.6 (1688:288)
Burm. *Synop.* 35.19 (1687:97); Keck. *Syst.* 2.7 (1615:237)
Quen. *Theol.* 3.3.2.6 (1715-II:436)

Grh. *Med. sacr.* 11; 14 (1633:44; 59)

Vezi *supra*, pp. 202-203

În afară de această restricţie, consensul era totuşi ferm. Atacul socinienilor la adresa lui a prilejuit o şi mai viguroasă afirmare a sa ca „decret" în sine, chiar dacă „satisfacţia" nu apare „în prea multe cuvinte" în Scriptură, de vreme ce, „doar pentru că nu apare cuvîntul", nu înseamnă „că nu apare conceptul". Chiar şi într-un context devoţional, luteranii au reinterpretat întreaga viaţă a lui Hristos ca pe o serie de satisfacţii aduse dreptăţii încălcate a lui Dumnezeu. Deşi Luther propusese, prin insistenţa sa repetată asupra temei lui „Hristos învingătorul", o viziune dramatică diferită asupra reconcilierii, sînt multe de spus despre teza istorică potrivit căreia Reforma şi ceea ce a urmat au intensificat măcar păstrarea metaforei satisfacţiei

în doctrina apuseană a împăcării. Au existat, la dogmaticienii luterani, ecouri ocazionale ale descoperirii de către Luther a perspectivei patristice asupra împăcării; teologia reformată a propus însă, şi încă în cea mai puţin ortodoxă modalitate, o alternativă la teoria anselmică a satisfacţiei.

Grh. *Loc.* 26.486 (Cotta 18:253-254)

Teologia reformată a făcut aceasta prin gîndirea lui Hugo Grotius, care a formulat „una dintre cele mai importante [teorii] din întreaga istorie a doctrinei noastre" a împăcării. A avut grijă să distingă critica sa privind noţiunea de „satisfacţie" de cea a lui Socinus: Hristos nu a murit ca un „martir", cum se pare că reieşea din teoriile lui Socinus, ci moartea Lui era într-un fel cauza iertării păcatelor. Cît despre teoria „satisfacţiei", aceasta putea, în ciuda originii sale nebiblice, să pretindă a fi „expresia sugestivă" a limbajului biblic. Cu toate acestea, moartea lui Hristos nu trebuia văzută ca o potolire a mîniei divine. Mai degrabă, în moartea lui Hristos, „sfîrşitul pedepsei este manifestarea dreptăţii retributive cu privire la păcate". Ca „lucrare a unui jurist care are de-a face cu teologia, nu doar a unui teolog care operează cu idei juridice", „teoria guvernamentală a împăcării"[1] propovăduită de Grotius avea puterea de a scoate în evidenţă faptul că Dumnezeu însuşi fusese Cel care iniţiase planul mîntuirii. Ca teorie particulară, nu a dobîndit trecere în cadrul doctrinei publice a Bisericii.

Franks (1918) 2:48

Grot. *Sat.* 1 (de Groot 3:304)

Grot. *Sat.* 1 (de Groot 3:298-299)

Grot. *Sat.* 7 (de Groot 3:323)
Grot. *Sat.* 7; 10 (de Groot 3:323; 331-338)

Grot. *Sat.* 1; 4 (de Groot 3:303-304; 315)

Franks (1918) 2:66

Teoria nu putea, mai ales, în ciuda provenienţei sale „arminiene", să ajungă la o înţelegere cu preocuparea calvină – şi, dincolo de limitele calvinismului, general umană – de a apăra omenitatea lui Iisus Hristos. Materializarea în cele din urmă a acestei preocupări avea să ia o formă pe care şi luteranii, şi calvinii au privit-o ca eretică. Consideraţiile noastre legate de această dezvoltare vor trebui să înceapă de la pietismul luteran. După cum vom vedea, forma sa iniţială a fost, din punct de vedere dogmatic, destul de inofensivă. Lucrarea *Dorinţele pioase* a lui Jacob Spener, fondatorul pietismului luteran, a fost publicată în 1675; în această carte, şi-a făcut simţită puternic prezenţa pentru prima dată în protestantismul postreformat tema care avea să fie dezbătută în 1728 în *Chemare serioasă către* o *viaţă cucernică şi sfîntă* a lui William Law. Iisus Hristos,

1. Se numeşte „guvernamentală" datorită concepţiei autorilor ei, Jacobus Arminius şi Hugo Grotius, conform căreia Dumnezeu este conducătorul (guvernatorul) moral al lumii (n. trad.).

Fiul lui Dumnezeu, dar şi fratele întregii omeniri, a adresat întregului neam omenesc chemarea Sa, care avea un caracter imperios şi ineluctabil izvorît din înrudirea Sa cu toţi oamenii. Cu siguranţă, „pietismul a rămas în Biserică; într-adevăr, în timpul Iluminismului s-a legat foarte strîns de rămăşiţele vechiului sistem dogmatic eclezial". Rămîne însă un adevăr, în acelaşi timp, faptul că „în primul deceniu al secolului al XVIII-lea începe un declin [al Bisericii], care afectează întregul sistem al doctrinei ecleziale, dar în primul rînd hristologia". Căci, dacă experienţa subiectivă a harului divin, pe care o invocau Spener şi pietiştii, nu putea să-şi găsească fundamentul în viaţa umană a lui Iisus Hristos, trebuia să existe, în omenitatea Sa, o formă de a o exprima.

Troeltsch (1960) 2:717

Thomasius (1857) 524

În lumina formei literare a celor patru Evanghelii, putea lua această exprimare alt aspect decît acela de „biografie" a lui Iisus omul? În 1694, s-a născut Hermann Samuel Reimarus. S-a sugerat că „înainte de Reimarus nimeni nu a încercat să dea formă unei concepţii istorice despre viaţa lui Iisus"; şi, astfel, „nu existase nimic care să pregătească lumea pentru o lucrare cu atîta forţă ca acea a lui Reimarus". Cînd această putere a devenit evidentă, problema „omenităţii lui Iisus Hristos" a fost transformată dintr-un subiect de hristologie calcedoniană într-o sarcină de cercetare istorico-critică a biografiei lui Iisus. Imediat ce s-a întîmplat aceasta, a început epoca modernă.

Schweitzer (1961) 13-14

Istoria Legămîntului

Dintre definiţiile majore pe care Reforma le-a dat doctrinei creştine, *Canoanele* promulgate de Sinodul de la Dort au fost, din punct de vedere cronologic (la distanţă de cîteva decenii), ultimele; în consecinţă, linia de demarcaţie dintre formularea confesională şi reafirmarea ortodoxă, care e cel puţin neclară, devine ambiguă în mod special în acest caz. În plus, configuraţia reformată, calvină şi anglicană a doctrinei creştine era, în forma ei oficială şi publică, probabil cea mai puţin omogenă dintre toate grupările „confesionale" principale, nu doar în comunitatea anglicană, care manifesta un ataşament crescînd faţă de o *via media*[1] ce transcendea alternativele uzuale, ci în toată versiunea

1. Anglicanii se consideră „calea de mijloc" (*via media*) între catolicism şi protestantism (n. trad.).

reformată a protestantismului. Totuşi, atît în deceniile de dinaintea Sinodului de la Dort, cît şi în cele care i-au urmat, dogmatica reformată organiza, în aceeaşi măsură ca şi variantele ei luterană şi catolică, produsul Reformei sub forma teologiei sistematice şi îl raporta la noile probleme ale vremii. Rezultatele acestui proces erau cuprinse nu numai în diverse lucrări particulare ale teologilor şi predicatorilor, ci, în primul rînd, în una dintre declaraţiile majore ale doctrinei Bisericii reformate, *Mărturisirea de credinţă de la Westminster*, din 1647, şi în *Formula consensului Bisericii reformate elveţiene* (sau *Consensul elveţian*) din 1675.

Vezi *supra*, pp. 253-254
Ex. 20,4
Mrtn. *Sum. op.* 4 ; 8 (1612: 81-84 ; 162-166); Alst. *Theol. cat.* 3.4 (1616: 596)

Ames. *Bell.* 2.6.5 (1629-II: 246)
Brn. *Doct. foed.* 3.9.3 (1688: 270-271)
Vezi *supra*, p. 350
Mrtn. *Sum. op.* 10 (1612: 184-186); Aret. *Loc.* 108 (1617: 602-609)
Hkr. *Eccl. pol.* 5.57 (1594-II: 127)

Aret. *Loc.* 76 (1617: 427)

Trel. *Schol. inst.* 3 (1606: 183)

Keck. *Syst.* 3.4 (1615: 293)

În mod logic, temele teologiei sistematice reformate din secolul al XVII-lea, din Anglia (şi apoi din Noua Anglie) sau de pe continent, continuau să repete multe dintre problemele care predominaseră în secolul al XVI-lea. Interzicerea imaginilor prin cea de-a doua poruncă [decalogică] (după numerotarea reformată a poruncilor) era încă validă, în ciuda reafirmării de către Bellarmino a argumentării clasice în favoarea utilizării creştine a imaginilor ; în schimb, argumentele în favoarea imaculatei concepţii a Fecioarei Maria continuau să fie invalide. Polemica anabaptistă împotriva jurămintelor a adăugat pe agenda teologilor reformaţi o apărare a legitimităţii acestora. A fost necesar de mai multe ori să se afirme, în opoziţie şi cu dogma romano-catolică, şi cu cea luterană, că tainele sau, mai curînd, „simbolurile sacramentale" oferă har, dar „nu îl conferă prin natura lor tuturor". Împotriva învăţăturii romano-catolice despre libertatea voinţei, atît gînditorii reformaţi, cît şi cei luterani au continuat să insiste asupra ideii că aceasta aparţine numai „binelui natural", nu şi „binelui supranatural". Calvin era, desigur, cea mai proeminentă autoritate reformată, cu care şi criticii, şi apărătorii săi trebuiau să ajungă la un consens ; însă şi alţi părinţi ai Bisericii reformate (de exemplu, Zaharias Ursinus, mai ales, se pare, datorită legăturii sale cu *Catehismul de la Heidelberg*) erau autorităţi la care teologii trebuia să apeleze.

Cu toate acestea, cea mai controversată chestiune doctrinală pe care dogmaticienii reformaţi ortodocşi trebuiau să o abordeze în apologiile şi sistemele lor, ca şi în noile lor mărturisiri de credinţă, era, ca şi în prima generaţie şi la Sinodul de la Dort, dubla predestinaţie – sau, poate, ca să fim mai precişi, alegerea, predestinarea şi condamnarea eternă. Existau unii care erau dispuşi să accepte că „predestinarea oamenilor e de două feluri, alegere şi condamnare", şi, prin urmare, „condamnarea este predestinarea

Heid. *Corp. theol.* 5.25 (1700-I: 156)

Ames. *Marr.* 1.25 (1642:108)
Keck. *Syst.* 3.1 (1615:243)
Aret. *Loc.* 6 (1617:36)
Trel. *Schol. inst.* 2 (1606:29)
Polan. *Syntag.* 4.6 (1617:238-239; 242)
Aret. *John.* In. 2:4 (1587-II:151r)
Aret. *Loc.* 6 (1617:34-35); Heid. *Corp. theol.* 5.10 (1700-I:150)
Calv. *Inst.* (1559) 2.12.5 (Barth-Niesel 3:442-443)
Keck. *Syst.* 1.9 (1615:166)
Heid. *Corp. theol.* 5.4 (1700-I:148)
Ames. *Marr.* 1.7 (1642:23)
Keck. *Syst.* 1.6 (1615:99)
Ef. 3,11
Cons. Helv. 4.12 (Niemeyer 731)
Brn. *Doct. foed.* 2.4.9 (1688:143)
Keck. *Syst.* 1.6 (1615:99-100)

anumitor oameni" la chinurile veșnice. Alții susțineau însă că, „în sensul său exact, termenul «predestinare» nu include condamnarea, ci se referă prin natura sa [numai] la alegerea pentru viața veșnică", și că, de aceea, „nu este o exprimare precisă cea care spune că «Dumnezeu a predestinat pe anumiți oameni la chinuri veșnice»", de vreme ce „Scriptura nu îi numește pe cei răi «predestinați»". Sursa ambiguității este chiar folosirea termenului „predestinare", care, în uzanța Bibliei și a Bisericii, se aplica uneori providenței divine (ce făcea acum obiectul unui capitol separat al dogmaticii și al unui articol separat în *Confesiunea de la Westminster*), nu numai alegerii.

Pentru a răspunde la acuzația persistentă că doctrina suveranității lui Dumnezeu și predestinarea implicau un fel de „fatalism stoic", cel mai indicat era să se evite termenul „destin"[1], care nu era doar subiect al neînțelegerii, ci era și „lipsit de înțeles", în special dacă era aplicat la viața lui Hristos. Dumnezeu este suveran, dar nu e despot; voința divină este absolută, dar nu arbitrară. Această distincție se afla la baza sistematizării doctrinei decretelor, pentru care a existat un amplu precedent în revizuirile ulterioare ale *Instituțiilor* lui Calvin. Deși termenul „decret" desemna și actele oficiale ale legislației bisericești, teologia s-a preocupat în primul rînd de decretele divine. Un decret era „un act al lui Dumnezeu prin care, potrivit voinței Sale absolut libere și printr-un sfat și un plan imuabile, El a definit și a desăvîrșit, ca să-Și demonstreze slava, toate lucrurile din afara Sa, care urmează să ființeze în viitor, împreună cu cauzele, funcționarea, circumstanțele și modalitățile lor, cum trebuie să ia ființă și să existe"; o definiție mai concisă identifica un decret ca fiind „scopul Său determinat de a pune în funcțiune toate lucrurile prin puterea Sa absolută și potrivit sfatului Său".

Un decret era un act al lui Dumnezeu, nu doar o simplă „însușire", și putea fi numit, ca în Noul Testament, „sfatul cel din veac" (*propositum saeculorum*); totuși, „strict vorbind, decretele lui Dumnezeu nu ar trebui considerate lucrări ale Acestuia", de vreme ce un decret este un act imanent în interiorul Dumnezeirii, în timp ce „lucrările" lui Dumnezeu sînt „punerea în practică a decretului". Apoi, deși, „strict vorbind, nu poate exista, din punct de vedere

1. În original, *fate* (în latină, *fatum*). Și aceasta contribuia la tendința de a se face asocierea cu fatalismul (n. trad.).

Polan. *Syntag.* 5.1 (1617:256); Ames, *Marr.* 1.25 (1642:105)
Trnt. *Inst.* 4.18 (1688-I:459)

formal şi din perspectiva lui Dumnezeu, o ordine" a diferitelor decrete divine, era binevenită articularea unei doctrine „despre ordinea decretelor lui Dumnezeu". Potrivit unei formulări larg acceptate a ordinii, Dumnezeu a decretat următoarele, în această ordine: „dezvăluirea slavei Sale", „crearea lumii", „protejarea şi guvernarea lumii", „alegerea unora întru Hristos... şi abandonarea celorlalţi în păcatele lor şi condamnarea lor". Un aranjament întru cîtva diferit făcea distincţia între preştiinţă, sfat sau decret, predestinare şi alegere. Aceste decrete puteau fi numite „necesare", pe baza faptului că orice decretase Dumnezeu din veşnicie trebuia să se întîmple neapărat; căci, citînd locul clasic, „nu este nici de la cel care voieşte, nici de la cel care aleargă, ci de la Dumnezeu care miluieşte", teologii reformaţi au insistat că Dumnezeu are dreptul să aleagă pe oricine doreşte, de vreme ce „fără [har] voinţa noastră nu poate realiza nimic".

Heid. *Corp. theol.* 5.16 (1700-I:152-153)

Bucan. *Inst.* 36.3 (1605:419)

Polan. *Syntag.* 4.6 (1617:242)

Rom. 9,16

Are. *Loc.* 25 (1617:150)

Mare parte a acestei teologii a decretelor, care putea fi cu uşurinţă dezvoltată din alte surse din secolul al XVII-lea, nu era cu mult mai mult decît o transpunere a învăţăturilor lui Calvin şi ale primelor generaţii de teologi reformaţi în cheia dogmaticii protestante ortodoxe, cu aparatul său filozofic, diferită de acele generaţii în primul rînd prin precizia sistematică, şi nu prin substanţa doctrinei sale. Ceea ce punea în evidenţă secolul al XVII-lea (şi premisele sale din secolul anterior) era concentrarea mai mult asupra „punerii în practică a decretelor" decît asupra „decretelor" însele. Mare parte a limbajului Scripturii, chiar dacă era interpretat într-o manieră predestinaţionistă, se referise la „punerea în practică a decretului", nu la „decret" ca atare: deşi era legitim să se concluzioneze în sens invers, pornind de la punerea în practică înspre decret, datele textului biblic erau istorice, nu metafizice. *Confesiunea de la Westminster* a dedicat cel de-al treilea capitol al său subiectului „Despre decretul veşnic al lui Dumnezeu", aşa cum făcuseră multe mărturisiri reformate de dinaintea ei; însă în cel de-al şaptelea capitol, „Despre Legămîntul lui Dumnezeu cu omul", a depăşit acele mărturisiri, căci „aici, pentru prima dată, o mărturisire impune cu autoritate obligativitatea doctrinei legămîntului pentru o Biserică importantă".

Keck. *Syst.* 3.1 (1615:245)

West. Conf. 3 (Müller 549-553)

West. Conf. 7 (Müller 558-560)

Schrenk (1923) 82

O astfel de luare în calcul a timpului şi a istoriei nu implica, pentru calvinii ortodocşi, că decretele veşnice ale lui Dumnezeu erau condiţionate în vreun fel de reacţia umană şi istorică la ele. Unii teologi luterani, în dorinţa de

Heid. *Corp. theol.* 5.11 (1700-I:151)

a înlătura noţiunea de predestinare absolută şi arbitrară, învăţau că „am fost aleşi pe baza (*ex*) vederii dinainte de către Dumnezeu a credinţei noastre, pe măsură ce aceasta îşi însuşeşte în sfîrșit meritul lui Hristos", și îşi argumentaseră condamnarea prin faptul că Dumnezeu preştia necredinţa; problema era de interes vital şi pentru teologii romano-catolici. Teologii reformaţi s-au opus acestei explicaţii, considerînd-o pelagiană sau arminiană: credinţa era efectul predestinării, nu baza sau cauza ei eficientă; nici măcar Hristos nu era cauza meritorie a predestinaţiei sau fundamentul care precedă alegerea, dar a fost El însuși „cel ales". Cu toate acestea, dacă decretul condamnării, emis de Dumnezeu înaintea [începutului] istoriei umane, prin urmare, necauzat, nu era el însuși cauza păcatului în istoria umanităţii și deci, strict vorbind, nu era nici cauza chinurilor veşnice, atunci era necesar ca păcatul uman comis în istorie să fie identificat drept cauza chinurilor veşnice, în concret, dacă nu a condamnării, în abstract.

Quen. *Theol.* 3.2.2.4 (1715-II:52)

Calov. *Art. fid.* 3.2.41 (1684:333-337)
Suar. *Praed.* 2.23.4 (Vivès 1:432)
Ames. *Coron.* 1.6; 1.10 (1632:47; 68-71); Keck. *Syst.* 3.1 (1615:246-249); Heid. *Corp. theol.* 5.42 (1700-I:167)
Polan. *Syntag.* 4.9 (1617:247)
Cons. Helv. 5.14 (Niemeyer 731-732)

Dan. *Haer.* (1580:114); Polan. *Syntag.* 4.6 (1617:241); Heid. *Corp. theol.* 5.66 (1700-I:179)

Polan. *Syntag.* 4.10 (1617:252)
Heid. *Corp. theol.* 5.59 (1700-I:174-175)
Brd. *Doct. foed.* 2.4.9 (1688:150)

De aceea, cel mai greu de evitat dintre întrebările ridicate de doctrina calvină ortodoxă a decretelor – dacă îndoitul decret al alegerii şi condamnării lua sau nu în considerare căderea lui Adam şi a Evei – a făcut ca o anumită considerare a timpului și istoriei să fie esenţială pentru a explica ce presupunea condamnarea. Existau două variante principale în tratarea acestei întrebări, identificate de obicei ca supralapsarianism şi infralapsarianism (sau sublapsarianism): prima, „cu privire la sfîrşit, adică la viaţa veșnică", nu considera luarea în calcul a căderii ca parte necesară a decretului, deoarece „căderea nu a fost un mijloc prin care să se ajungă la acest sfîrşit, ci mai curînd o piedică" și, cel puţin potrivit anumitor sisteme, „creaţia şi căderea omului au fost predestinate de către Dumnezeu"; a doua, întrucît decretul implica „răscumpărare şi renaştere", a conchis că „decretul de alegere a inclus în mod necesar o conştientizare şi o atenţie acordată căderii", pe baza faptului că, într-un fel, răscumpărarea era, cum spunea Johann Heinrich Heidegger, un „răspuns" la păcat și cădere.

Calv. *Inst.* (1559) 2.12.5 (Barth-Niesel 3:442-443)

Keck. *Syst.* 3.1 (1615:244)

Heid. *Corp. theol.* 5.34-35 (1700-I:160-161)

Heidegger a mers pînă acolo încît a considerat „alegerea" şi „legămîntul" (*testamentum*) ca sinonime, alăturînd cele două concepte, de exemplu, în învăţătura sa potrivit căreia „cei ce participă cu adevărat la legămînt" (*vere foederati*) sînt cei care vor stărui pînă la sfîrşit. Alţi teologi reformaţi, precum William Ames, au pus în discuție și

Heid. *Corp. theol.* 24.1 (1700-II:377)

Ames. *Coron.* 5.2 (1632:401)

interrelaţionarea acestor două concepte. Ames s-a străduit să clarifice faptul că a existat „doar un act propriu-zis de voinţă la Dumnezeu", pentru că El este veşnic, şi, prin urmare, [a existat] „doar un singur decret despre sfîrşit şi mijloace"; totuşi, „potrivit manierei noastre de a concepe, în ordinea intenţiei Dumnezeu voieşte sfîrşitul înaintea mijloacelor, cu toate că în ordinea execuţiei, voieşte mijloacele înaintea orientării lor spre sfîrşit". Exista astfel o simetrie între ceea ce decretase Dumnezeu din veşnicie şi ceea ce a acordat în timp, lucru pe care l-a clarificat limbajul Noului Testament. Relaţia ambiguă dintre doctrina predestinării şi cea a providenţei, care constituise o problemă pentru teologia reformată încă de pe vremea *Instituţiilor* lui Calvin, demonstra totuşi această simetrie. După unii, termenul „providenţă" s-ar putea referi la „un decret veşnic al lui Dumnezeu cu privire la tot ce urma să fie în viitor"; alţii, deşi îşi dădeau seama că există garanţii biblice pentru această utilizare [a termenului], considerau că „nu e precis", preferînd să-l rezerve „actului însuşi de conservare şi îndrumare" în istorie, nu „decretului" de dinainte de istorie şi timp „de conservare şi conducere a lucrurilor". În mod similar, existau unele manuale de teologie care, urmînd precedentului *Catehismului de la Heidelberg*, erau întocmite în aşa fel încît doctrina alegerii să fie considerată ca parte a discuţiei lor pe teme de ecleziologie.

Ames. *Marr.* 1.25 (1642:105)
Keck. *Syst.* 3.1 (1615:245)
Aret. *Act.* 2:47 (1590:24v)
Vezi *supra*, p. 255
Aret. *Loc.* 5-6 (1617:28-40)
Evr. 11,40
Polan. *Syntag.* 6.1 (1617:333)
Fapte 2,23
Keck. *Syst.* 1.7 (1615:114)
Vezi *supra*, p. 253
Cat. Heid. 54 (Niesel 162)
Alst. *Theol. cat.* 2.11 (1619:379)

Această metodă de a trata doctrina alegerii era în concordanţă cu „miezul" teologiei legămîntului. La sfîrşitul secolului al XVI-lea deja teologul scoţian Robert Rollock spunea: „Tot cuvîntul lui Dumnezeu are legătură cu un legămînt, căci Dumnezeu nu comunică cu omul decît printr-un legămînt". Argumentînd că fără doctrina legămîntului „nici un context din Sfînta Scriptură nu poate fi explicat serios, nici o doctrină a teologiei nu poate fi tratată cum se cuvine, nici o controversă nu poate fi decisă cu precizie", Johann Heinrich Alsted a caracterizat această doctrină ca „scop al catehismului" şi a demarat revizuirea tuturor celorlalte doctrine ale teologiei sistematice în lumina ei. Intitulîndu-şi cartea *Doctrina legămintelor sau Sistemul teologiei didactice şi combative* Johann Braunius a făcut din legămînt principiul organizatoric al dogmaticii sale. Legămîntul era, conform încă unuia dintre dogmaticienii reformaţi, „miezul şi centrul întregii Sfinte Scripturi", la care trebuia raportat tot ce era cuprins în Scriptură, ca la „o normă şi o formă". Chiar şi un teolog care a refuzat

Roll. *Voc. eff.* 2 (1597)
Alst. *Theol. cat.* 1.2 (1619:28-29)
Brn. *Doct. foed.* 3.8.1 (1688:246)
Heid. *Corp. theol.* 9.4-5 (1700-1:302)

să-i acorde un capitol special, întrucît considera că termenul este metaforic şi nu era de acord că el constituie „vreun fel de doctrină specială şi esenţială în teologie", a fost nevoit totuşi să afirme că „doctrina din a cărei tratare sub numele de «legămînt» teologii fac o practică este dispersată în toată doctrina lucrării lui Hristos şi în cele legate de îndreptăţire şi sfinţire".

Keck. *Syst.* 33,3 (1615:268)

Datorită proeminenţei ei în limbajul Bibliei, ideea de legămînt nu aparţinea, bineînţeles, numai teologiei reformate: teologul contrareformist Thomas Stapleton a folosit-o pentru a dovedi că promisiunile „vechiului legămînt sau testament" nu erau limitate la „moştenirea pămîntească a ţării Canaanului"; şi anticalvinul convins Abraham Calovius a argumentat pe baza ideii de legămînt că existase îndreptare prin credinţă încă din Vechiul Testament, chiar dacă a atacat „teologia federală" reformată. Totuşi, aici ideea şi-a căpătat locul ce i se cuvenea. Dacă se ignoră sensul secular şi juristprudenţial, definiţia teologică, asupra căreia cei mai mulţi teologi reformaţi au putut cădea de acord, era: „Un legămînt al lui Dumnezeu este o înţelegere între Dumnezeu şi om, cu scopul de a atinge binele suprem"; sau, mai pe larg: „un pact sau o înţelegere a lui Dumnezeu cu omul, prin care Dumnezeu, prin dreptul ales pe care îl are şi prin bunătatea Sa unică, promite viaţa veşnică cu anumite condiţii şi îl pecetluieşte prin anumite semne şi, ca să zicem aşa, face legămînt". Peceţile legămîntului sînt tainele. Dar Dumnezeu şi omul nu sînt egali în acest legămînt: Dumnezeu îi cere un angajament şi îi promite mîntuire şi viaţă veşnică omului, pe cînd omul „consimte" şi „se angajează la rîndul său"[1], punînd garanţie credinţa sa în Dumnezeu şi loialitatea faţă de legămînt.

Stapl. *Fort.* 1.3 (*ERL* 163:16v)

Calov. *Art. fid.* 3.2.8 (1684:266)
Calov. *Art.fid.* 3.4.6 (1684:348-352)

Brn. *Doct. foed.* 3.8.1 (1688:249)

Heid. *Corp. theol.* 9.8 (1700-1:303); Bucan. *Inst.* 22.1 (1605:221)
Trel. *Schol. inst.* 2 (1606:95)

Heid. *Corp. theol.* 9.11 (1700-1:304)

Exista totuşi mai puţin consens în privinţa numărului precis şi a denumirii seriilor de legăminte pe care Dumnezeu le-a făcut cu neamul omenesc. *Confesiunea de*

1. În original sînt utilizaţi termenii *stipulate* pentru angajamentul lui Dumnezeu, *adstipulate* şi *restipulate* (care nu apar în nici un dicţionar al limbii engleze, fiind puşi în original între ghilimele) pentru răspunsul omului. Cei trei termeni aparţin limbajului juridic ce reglementează raportul dintre un creditor şi debitorul său şi îşi au originea în termenii latini *stipulatio*, „promisiune solemnă făcută de un debitor ca răspuns la cererile creditorului său" (*cf.* F. Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Hachette, p. 1479), *adstipulatio*, „confirmare" (*cf. op. cit.* p. 58), *restipulatio*, „a stipula în mod reciproc" (*cf. op. cit.* p. 1354) (n. trad.).

la Westminster distingea două astfel de legăminte şi un subset de două etape în cel de-al doilea legămînt: „legămîntul faptelor, prin care i-a fost promisă lui Adam viaţa şi prin el posterităţii lui, cu condiţia ascultării desăvîrşite şi personale", şi „legămîntul harului" în Hristos, ce „a fost administrat în mod diferit în vremea Legii şi în vremea Evangheliei". Amandus Polanus, în versiunea sa despre cele două legăminte, a adăugat punctul de vedere potrivit căruia Dumnezeu „a repetat legămîntul [faptelor] cu poporul lui Israel prin Moise", deşi legămîntul harului începuse între timp cu promisiunea „seminţei femeii" făcută lui Adam şi Evei după cădere, un legămînt ce era, la rîndul său împărţit între „vechiul legămînt al harului" de dinaintea lui Hristos şi „noul legămînt al harului" de după Hristos. Erau totuşi doar două legăminte, dar se suprapuneau în aşa fel încît să sugereze posibilitatea că erau de fapt trei.

Cocc. *S.T.* 15.41.14 (1665:426)

Fac. 3,15

Polan. *Syntag.* 6.33 (1617:451-452)

Această posibilitate a devenit realitate prin teologia legămîntului „şcolii din Saumur" sau a lui Moses Amyraldus (Moïse Amyraut), care „trebuie privit ca instrumentul luat în stăpînire şi folosit de [ei]... pentru a corecta ceea ce ei considerau a fi accentele nesănătoase ale calvinismului ortodox". Şi aici, baza era o distincţie între două tipuri de legămînt: un legămînt absolut (ca acela cu Noe, care nu depindea de acţiunilor partenerului uman) şi un legămînt condiţionat (care era într-un fel dependent de răspunsul omului). Doctrina urma să aibă de-a face în special cu cel de-al doilea legămînt. „Existau", după Amyraldus, „trei astfel de legăminte divine [condiţionate] menţionate în Scriptură; primul, cel care a fost făcut în paradisul pămîntesc şi care se cuvenea a fi numit *natural*; al doilea, cel pe care Dumnezeu l-a stabilit într-o manieră specială cu Israel şi care este numit *legal*; al treilea, care este numit *haric* şi care este făcut cunoscut în evanghelie".

Armstrong (1969) 142

Amyr. *Thes.* 2 (*Thes. Salm.* 1:212)

Heidegger a respins această „ipoteză bizară a lui Amyraldus"; Bucanus a numit-o „nebunie" şi „închipuire falsă"; *Consensul elveţian* s-a pronunţat fără echivoc împotriva „doctrinei celor care încearcă să ne facă să acceptăm (*cudunt*) trei legăminte". Toţi trei au reafirmat, împotriva acestui lucru, cele două legăminte, al faptelor şi al harului: „Legămîntul faptelor este pactul lui Dumnezeu cu Adam (pe cînd acesta din urmă se afla în stare de deplinătate), ca începutul întregului neam omenesc. Prin acesta El a cerut de la om ascultarea totală a faptelor legii şi i-a promis viaţă veşnică în ceruri dacă împlineşte această

Heid. *Corp. theol.* 9.14 (1700-1:305-306)
Bucan. *Inst.* 22.30 (1605:231)

Cons. Helv. 25.57 (Niemeyer 738)

ascultare ; dar l-a ameninţat pe om cu moartea eternă dacă o încalcă. De partea sa, omul a promis ascultare desăvîrşită, ca răspuns lui Dumnezeu şi condiţiilor puse de El". Legămîntul faptelor ar mai putea fi numit ori „legal" (incluzînd ambele legi, naturală şi pozitivă), ori „natural" ; acestea nu erau două legăminte distincte succesive, aşa cum încercaseră Amyraldus şi şcoala de la Saumur să le prezinte, ci două aspecte ale aceluiaşi legămînt al faptelor, pe care Dumnezeu îl stabilise cu întregul neam omenesc prin Adam, ca reprezentant al omenirii, şi „chiar [prin] Eva". Păcatul lui Adam şi al Evei a făcut ca legămîntul faptelor să devină nefolositor ca mijloc de îndreptare, însă întreruperea sa nu a eliminat obligaţia ascultării faţă de lege: legea şi evanghelia nu se contrazic una pe alta, în sensul că una o anulează pe cealaltă, însă există o mare diferenţă între ele. Întreruperea cauzată de păcat a eliminat pentru totdeauna condiţionarea legămîntului originar, adică promisiunea vieţii veşnice dacă sînt săvîrşite faptele legii. Atacîndu-i pe socinieni, pentru încercarea de a transforma şi Vechiul, şi Noul Testament într-un „legămînt legalist al faptelor" şi pe pelagieni şi romano-catolici pentru că „au pervertit şi au abolit legămîntul harului" cam în acelaşi fel, exponenţii teologiei ortodoxe a legămîntului au enumerat asemănările şi deosebirile dintre cele două legăminte : amîndouă sînt expresia „unei bunăvoinţe voluntare din partea lui Dumnezeu", dar prezintă omenirii modalităţi opuse de a obţine mîntuirea.

„Legămîntul haric al lui Dumnezeu", cum îl numea Alsted, „este acela prin care Dumnezeu le-a promis harul său şi mîntuirea veşnică tuturor celor ce cred în Hristos, cu condiţia să aibă credinţă şi o nouă ascultare, dăruindu-li-l gratuit". Definiţiilor de acest gen *Confesiunea de la Westminster* le-a adăugat explicaţia că promisiunea li s-a făcut „numai celor care sînt aleşi spre viaţă" sau, după cum spune mai direct *Consensul elveţian*, „numai celor ce erau aleşi în Hristos, cel de-al doilea Adam". Scopul final al legămîntului harului era acelaşi cu al alegerii şi condamnării : afirmarea bunătăţii, milei şi dreptăţii supreme ale lui Dumnezeu. „Nu există", insista *Confesiunea de la Westminster*, prin urmare, „două legăminte ale harului, diferite în substanţă, ci unul şi acelaşi" legămînt etern, unic, în Vechiul Testament şi în cel Nou. În Vechiul Testament el aducea cu sine „binecuvîntări pămînteşti", ca mijloc prin care se învaţă despre „moştenirea cerească", şi era mai apăsător şi mai obscur decît avea să fie în Noul

Heid. *Corp. theol.* 9.15 (1700-I:306)
Cocc. *S.T.* 22 (1665:269-278); Brn. *Doct. foed.* 3.8.2 (1688:250-253)

Heid. *Corp. theol.* 9.20 (1700-I:307-308)

Brn. *Doct. foed.* 3.8.2 (1688:250-251)

Cocc. *S.T.* 13.31 (1665:350-359)
Heid. *Corp. theol.* 11.2 (1700-I:371-372)

Mrtn. *Sum. op.* 4 (1612:75)

Cocc. *S.T.* 8.22.19 (1665:271)

Burm. *Synop.* 31.1 (1687-II:4); Brn. *Doct. foed.* 3.10.4 (1688:274)

Heid. *Corp. theol.* 11.33 (1700-I:384)
Brn. *Doct. foed.* 3.10.4 (1688:274-275)

Alst. *Theol. cat.* 1.2 (1619:29)

West. Conf. 7.3 (Müller 559)
Cons. Helv. 23.51 (Niemeyer 738)

Polan. *Syntag.* 6.46 (1617:489)

West. Conf. 7.6 (Müller 560)

Bucan. *Inst.* 22.14 (1605:227)

Ier. 31,31-32

Bucan. *Inst.* 22.15 (1605:227-228)

Testament, în care, „atunci cînd a fost arătat Hristos, substanţa [legămîntului harului]", existau încă „mijloace auxiliare" temporale, pe lîngă „bunurile spirituale şi eterne" pe care Dumnezeu le-a oferit, şi, prin urmare, „un legămînt fizic în care Dumnezeu S-a angajat cu omul".

Polan. *Syntag.* 6.45-47 (1617:488-489)

Legămîntul harului a fost împlinit prin întrupare; căci, dacă urma ca Dumnezeu şi omul să devină unul în legămînt, Dumnezeu şi omul trebuiau să devină unul în persoana lui Hristos, care a fost „nucleul legămîntului harului". Ratificarea acestui legămînt veşnic a fost principalul scop al morţii Sale pe cruce, care a fost mai importantă decît ceea ce i se dăduse la început lui Adam prin creaţie, „datorită meritului şi valorii mai mari" ale lui Hristos. Satisfacţia oferită de Hristos pentru păcatul uman şi acceptarea de către Dumnezeu a satisfacţiei oferite au făcut nulă şi neavenită puterea legii de a-i blestema şi a-i pedepsi pe cei care trecuseră în legămîntul harului, cu toate că obligaţia de a se strădui să ducă o viaţă în acord cu legea nu era nulă şi neavenită. Ca „simboluri şi peceţi ale legămîntului harului", tainele Noului Testament au proclamat şi au aplicat harul acestuia tuturor celor care participau cu adevărat la legămînt.

Trel. *Schol. inst.* 2 (1606:54)
Alst. *Theol. cat.* 1.2 (1619:32-36)

Polan. *Syntag.* 6.16 (1617:394)
Heid. *Corp. theol.* 11.29 (1700-I:383)

Cocc. *S.T.* 15.41.4 (1665:423-424)

Martn. *Sum. op.* 26 (1612:503)
Heid. *Corp. theol.* 11.50 (1700-I:392)

Cocc. *S.T.* 17.25 (1665:530-537)

Semnificaţia specială a acestei perioade a doctrinei Bisericii reformate constă în interpretarea teologică pe care a dat-o istoriei legămîntului, în „revitalizarea însufleţită istoric" a interpretării teologice a înţelegerii lui Dumnezeu cu poporul Său, cu care a înlocuit „sistematica" reformată tradiţională şi preocuparea acesteia faţă de planul de dinainte de istorie al lui Dumnezeu. Pentru că schematizarea istorică a ceea ce *Confesiunea elveţiană* a numit „varietatea timpurilor" şi „varietatea iconomiilor" în diferite „perioade" a devenit acum parte a teologiei sistematice. „Deşi legămîntul liber şi mîntuitor al lui Dumnezeu a fost de la început numai unul", a explicat Ames, „totuşi modul de aplicare... a fost diferit, în funcţie de vremurile în care Biserica a fost adunată". Şi a încheiat: „În această varietate a existat mereu un progres, de la imperfect spre perfect". Datoria doctrinei creştine era să studieze şi să compare aceste „epoci în care Biserica a fost adunată" şi să identifice trăsăturile caracteristice ale acestui „progres". Trebuia încorporată în însăşi metodologia teologiei şi în structura doctrinei Bisericii o evaluare a „curgerii şi succesiunii epocilor". În primă instanţă, desigur, aceasta s-a aplicat istoriei mîntuirii redate în Biblie, în care Ames, împreună cu mulţi alţii, a specificat o „modalitate de

Schrenk (1923) 127

Cons. Helv. 24.52 (Niemeyer 738)

Ames. *Marr.* 1.38 (1642:170)

Heid. *Corp. theol.* 9.4 (1700-I:302)

Heid. *Corp. theol.* 12-13 (1700-I:417-454); Brn. *Doct. foed.* 4.16.1 (1688:391)

Ames. *Marr.* 1.38 (1642:171)

administrare" a legămîntului harului înainte de Moise şi alta de la Moise la Hristos, dar a mers mai departe, distingînd şi „unele diferenţe de la Adam la Avraam" în comparaţie cu „ceea ce a fost după Avraam, pînă la Moise". De la Adam la Avraam; de la Avraam la Moise; de la Moise la Hristos – acestea erau principalele etape ale „progresul de la imperfect spre perfect" din istoria legămîntului harului, aşa cum le-a trasat Ames.

P. Miller (1956) 53

„Diferenţa dintre Calvin şi aşa-numiţii calvini de la începutul secolului al XVII-lea", sugera cel mai important învăţat al gîndirii puritane, „nu poate fi mai viu ilustrată decît prin comparaţia *Instituţiilor* cu o carte reprezentativă precum *Măduva* lui Ames". Cu toate acestea, în această interpretare a „dispensaţiilor" (sau „iconomiilor") istoriei mîntuirii, Ames a fost totuşi foarte rezervat. El a pornit de la teza, cu care a şi încheiat, că „administrarea legămîntului din [vremea în care] Hristos [a fost] făcut cunoscut pînă la sfîrşitul lumii" va fi „nesfîrşită şi nealterată, pentru că este perfectă"; prin urmare, nici o „altă [dispensaţie] nu trebuie aşteptată, căreia să îi ofere locul, pentru că ar fi mai perfectă". Accentul pus pe finalitatea dispensaţiei Noului Testament şi pe implicita încetare a autorităţii istoriei de după Hristos era conform cu viziunea protestantă potrivit căreia întreaga revelaţie încheiată era cuprinsă în Scriptură, nu în Scriptură şi în tradiţia subsecventă. Însă puritanismul radical care s-a dezvoltat din teologia reformată în Anglia – şi în Noua Anglie – avea să precipite o serie de crize datorate dezvoltării în continuare a doctrinei legămîntului şi a schemei „dispensaţiei".

Ames. *Marr.* 1.39 (1642:175)

Între timp, teologii din toate taberele au invocat totuşi, odată cu Reforma sau chiar înaintea ei, autoritatea istoriei şi a tradiţiei în discuţiile lor doctrinale, atît pozitive, cît şi polemice, şi au acordat, din acest motiv, istoriei un statut care părea a fi nepotrivit cu eliminarea autorităţii ei. Nu a fost nici o surprinză cînd Stapleton, care a tradus în engleză *Istoria bisericească a poporului englez* a lui Beda, a invocat autoritatea acestor „compatrioţi ai noştri învăţaţi şi sfinţi" pentru a demonstra că religia autentică a Angliei este romano-catolicismul, nu protestantismul anglican; căci trebuia ca toţi să recunoască „virtutea Sfîntului Beda, despre care a vorbit cum se cuvine un istoriograf". Dar în secolul al XVII-lea „centrul de gravitaţie teologic se deplasa dinspre Biblie înspre domeniul istoriei bisericeşti"; odată invocată, cercetarea istorică nu se va mai înclina întotdeauna aşa de uşor în faţa autorităţii doctrinei Bisericii.

Stapl. *Fort.* 2.1 (*ERL* 163:91r)

Stapl. *Pr. Bed.* (1565:2r)

O. Chadwick (1957) 4

Deja în secolul al XVI-lea Aretius li s-a opus celor care cereau unanimitate totală „chiar şi în cele mai mici detalii ale doctrinei", arătînd că aşa ceva este imposibil şi absurd. Oricine ar studia „istoria Bisericii şi a filozofiei" ar descoperi că nu existase niciodată o perioadă în care astfel de unanimitate şi conformitate cu un standard unic al doctrinei să fi prevalat între „învăţăturile tuturor doctorilor". Bossuet a considerat această evidenţă a pluralismului în istoria doctrinală a protestantismului drept o dovadă a faptului că el nu poate reprezenta adevărul neschimbat al revelaţiei divine, aşa cum a făcut romano-catolicismul prin aderarea sa la credinţa unică şi adevărată. De aceea era permis să fii relativist din punctul de vedere al istoriei în privinţa poziţiei doctrinale a celorlalte Biserici şi a teologilor lor, dar nu a propriei Biserici. În secolul al XVII-lea, preocuparea specială a lui Calixtus a fost să apere canonul vincenţian a „ceea ce pretutindeni, mereu şi de către toţi s-a crezut" de acest relativism, care deja se manifesta ca produs al studiului istoric.

Aret. *Loc.* 58 (1617:319)

Boss. *Hist. var.* pr. 2-3 (Lachat 4:1-2)

Vezi vol. 1, pp. 152-159
Calx. *Pr. Vinc. Ler.* (1629:31)

Chiar la sfîrşitul secolului al XVII-lea, în 1699, a fost publicată o lucrare fundamentală de istoriografie purtînd titlul *Istoria nepartizană a Bisericii şi ereticii de la începutul Noului Testament pînă în 1688*, a lui Gottfried Arnold, care a căutat să demonstreze că „ortodoxia" nu avea dreptul să revendice continuitatea de-a lungul secolelor, ce aparţinuse la fel de mult şi „ereziei". În 1694, s-a născut Johann Lorenz von Mosheim; numit adesea părintele istoriei bisericeşti critice, „a separat în mod deliberat istoria bisericească de teologie". Împreună cu alţi istorici critici ai Iluminismului secolului al XVIII-lea, Arnold şi Mosheim vor da viaţă, prin cercetarea „istoriei legămîntului", începînd de la Noul Testament, uneia dintre forţele intelectuale şi religioase care au transformat radical însăşi definiţia doctrinei creştine în cultura modernă.

Arn. *Hist.* 1.5.5; 1.4.8 (1699:239; 186-187)

Arn. *Hist.* 1.4.7 (1699:174)

Hirsch (1960) 2:355

Darurile harului

Între Conciliul de la Trident şi sfîrşitul secolului al XVII-lea, teologii Bisericii romano-catolice au fost antrenaţi în îndeplinirea a două îndatoriri strîns legate, deşi distincte: consolidarea realizărilor doctrinale ale conciliului, ca reafirmare, împotriva învăţăturilor reformatorilor protestanţi, a tradiţiilor autentice ale Bisericii; clarificarea, în domeniul

credinţei, a cîtorva inadvertenţe care fuseseră moştenite de la pluralismul doctrinal al secolelor anterioare, dar nu au fost rezolvate de conciliu. Conciliul de la Trident a fost de cîteva ori pe punctul de a confunda cele două îndatoriri şi de fiecare dată fusese avertizat că se îndreaptă într-o direcţie greşită. Numai prima îndatorire era de competenţa conciliului, în timp ce disputele dintre scolastici era mai bine să fie lăsate în seama acestora. Aşa că, în linii mari, Conciliul de la Trident respectase distincţia dintre consolidarea doctrinei Bisericii şi clarificarea teologiei doctrinale.

Vezi *supra*, p. 308

Vezi *supra*, p. 323

Pe lîngă apărarea naturii şi a locului autorităţii în Biserică, în mod special relaţia dintre autoritatea Scripturii şi cea a tradiţiei, teologii Contrareformei au îndeplinit îndatorirea de a consolida prin reluarea subiectelor de dispută abordate de reformatori şi dezvoltate de primele două generaţii de polemişti antiprotestanţi. Întrucît de la ea a pornit totul, problema indulgenţelor era inevitabilă. Un loc important în polemici îl aveau erorile şi inadvertenţele învăţăturii protestante despre taine, pe tema cărora Thomas More avusese dispute cu Luther. Negînd prezenţa reală în Euharistie, „secta sacramentală" a lui Calvin „s-a lipsit de cea mai bună hrană" şi acum îşi propune „să hrănească poporul lui Dumnezeu cu o bucată de pîine goală în locul preacinstitului trup al lui Hristos". Astfel, devalorizase tainele, acestea ajungînd doar cu puţin mai importante decît nişte simple instrumente didactice. Deşi Calvin invocă mărturia Antichităţii creştine, în special a lui Augustin, pentru învăţăturile sale, „autoritatea Părinţilor" – de exemplu, Dionisie Areopagitul, a cărui autenticitate era încă în dispută – dovedea vechimea doctrinei romano-catolice a prezenţei reale. Cea mai importantă problemă în discuţie era legătura intimă dintre taine şi harul divin. Exista o contradicţie fundamentală în poziţia protestantă privind această legătură. Căci, dacă Dumnezeu este atît de suveran pe cît L-au făcut, de exemplu, calvinii în doctrina lor despre predestinare, pe ce bază pot ei afirma atunci că „Dumnezeu nu poate da tainelor exterioare efectul harului"? Omul nu are o natură necorporală asemănătoare cu a îngerilor şi, prin urmare, are nevoie de taine care să-i acorde harul, mai ales de Euharistie, ce nu conţine doar harul însuşi, ci chiar şi pe „autorul harului şi a tot binele, Hristos Domnul nostru".

Bell. *Indulg.* 2.1 (Fèvre 7:57)

Stapl. *Tr. Thom.* 3.4 (1588-II:47-48)

Stapl. *Count.* 4.13 (*ERL* 311:524v)

Bai. *Sacr.* 4 (Gerberon 214-215)
Bell. *Cont.* 10.2.24 (Fèvre 4:109)
Stapl. *Ret.* 2 (*ERL* 308-1:41r-43r)
Vezi *supra*, pp. 339-340
Bell. *Scrip. eccl.* 2 (Fèvre 12:360)
Bell. *Cont.* 10.2.3 (Fèvre 4:65-66)

Stapl. *Count.* 4.1 (*ERL* 311:411v)

Bell. *Dich. dott. cris.* 9 (Fèvre 12:317-318)

Dominînd „consolidarea", doctrina harului era şi cel mai important subiect al „clarificării". Imediat după Conciliul

de la Trident, Michael Baius (Michel de Bay) a reafirmat o puternică poziţie augustiniană în doctrina păcatului şi a harului, lansînd prin aceasta o discuţie interminabilă asupra teologiei lui Augustin. În ciuda condamnării propoziţiilor lui Baius de către papa Pius al V-lea, în 1657, Cornelius Jansen şi-a reînnoit protestul la adresa a ceea ce el considera a fi pelagianismul şi semipelagianismul agresiv al vremii, analizînd şi respingînd aceste tendinţe, cu mare erudiţie şi grijă în cele trei volume ale lucrării sale *Augustinus*, publicată în 1640, la puţin timp după moartea lui. Şi această lucrare a fost condamnată, cînd, în 1653, papa Inocenţiu al X-lea a promulgat constituţia sa *Cum occasione*. Unora li s-a părut că aceste interziceri oficiale ale augustinismului extrem plasează doctrina publică a Bisericii în poziţia de apărător al celor pe care îi atacaseră Baius şi Jansen, în special Louis Molina, a cărui lucrare *Armonia dintre voinţa liberă şi darurile harului*, din 1588, era o apologie extinsă a libertăţii voinţei de dinainte şi din momentul convertirii şi, prin urmare, a rolului pozitiv al „ajutoarelor harului" (*auxilia gratiae*). Dar magisteriul Bisericii, după ce o comisie papală a revizuit problema timp de un deceniu, a lăsat o mare parte a acestei chestiuni nerezolvată, decretînd în schimb, în 1607, că nici una dintre părţile aflate în conflict nu ar trebui să condamne partea adversă. Acest decret „nu le-a dat moliniştilor dreptul de cetăţeni ai Bisericii, dar le-a oferit privilegiul de a se bucura de ospitalitatea ei".

Pi. V. *Ex. om.* (van Eijl 767-775)

Inn. X. *Cum. occas.* (Argentré 3: 261-262)

Paul. V. *Form.* 5.ix.1607 (Schneemann 292-293)

Stegmüller (1935) 63

Statutul doctrinei publice a Bisericii, ca fiind nu doar ceea ce „se crede" şi „se învaţă", ci şi ceea ce „ se mărturiseşte" în legătură cu întreaga gamă de chestiuni legate de darurile harului, era el însuşi un important subiect de discuţie în aceste controverse. Trebuia să se recunoască faptul că „se pot cita foarte puţine în sprijinul" multora dintre aceste chestiuni, „care să fie decisive sau măcar convingătoare, de la concilii şi de la Părinţi". De aceea, Sinodul de la Arausio, ţinut la un secol de la moartea lui Augustin pentru a reafirma învăţăturile lui împotriva pelagianismului şi semipelagianismului, a avut o poziţie specială, dar, în acelaşi timp, problematică. Întrucît a decretat că „nimeni nu are nimic al lui, cu excepţia minciunilor şi a păcatului", Jansen l-a putut cita – şi a şi făcut-o – în sprijinul poziţiei sale, aşa cum oponenţii lui Molina au putut cita alte decrete ale sale ca dovadă că Molina şi teologii care preamăreau libertatea voinţei în detrimentul harului divin erau de fapt neopelagieni sau cel puţin semipelagieni.

Vezi vol. 1, pp. 27-31

Suar. *Praed.* 2.13.1 (Vivès 1:386)

Suar. *Grat.* 6.12.11 (Vivès 9:74)
Vezi vol. 1, pp. 335-338

Boss. *Def. trad.* 2.5.17 (Lachat 4:190-192)
CAraus. (529) *Can.* 22 (*CCSL* 148-II:61)

Jans. *Aug.* 2.2.3.23 (1640-1:535-542)

Bai. *Lib. arb.* 10 (Gerberon 85); Nun. *Conc.* 10; 21 (Beltrán 390;403); Ban. *Apol.* 1.20.4 (Beltrán 199)

Deşi Sinodul de la Arausio a fost un sinod provincial, şi nu un conciliu ecumenic, Francisco Suárez, acuzat de molinism pentru că a apărat doctrina libertăţii, a acordat totuşi canoanelor sale, inclusiv celor problematice, „autoritatea infailibilă a credinţei", în baza faptului că erau, „ca să zicem aşa, confirmate «dinainte» de autoritatea papală", de vreme ce conţinutul lor fusese, în mare parte, elaborat de Sfîntul Scaun. Apoi a trebuit să pună canoanele dificile de la Arausio în consens ceea ce el apăra ca fiind doctrină a Bisericii. Pentru a decide care era doctrina Bisericii, legislaţia Conciliului de la Trident era totuşi unică. Deşi existaseră şi alte concilii care vorbiseră despre doctrina harului, „între conciliile ecumenice legitime el singur a afirmat şi a definit această problemă în detaliu, ca şi cînd ar fi cuprins într-o *summa* ceea ce papii şi conciliile anterioare lăsaseră ca tradiţie". Din acest motiv, şi Molina a recunoscut diferite elemente ale doctrinei tomiste a harului, care fuseseră afirmate şi apărate la Trident ca doctrine ce erau acum „obligatorii ca subiect al credinţei" (*de fide*).

CAraus. (529) *Can.* 6 (*CCSL* 148-II:57)
Suar. *Grat.* prol. 6.1-2 (Vivès 7:307-308)
Suar. *Praed.* 2.13.5 (Vivès 1:387-388); Suar. *Grat.* 1.21.6; 1.21.10 (Vivès 7:470; 471-472)
Pasc. *Poss. comm.* 1 (Braunschvicg 11:156-166)
Suar. *Grat.* 5.33.1 (Vivès 8:553)
Mol. *Grat.* 109.7; 114.2; 114.5 (Stegmüller 87; 178; 182)

Deoarece conciliile ecumenice ale Bisericii au avut, încă de la început, mult mai puţine de spus în legătură cu doctrina păcatului şi a harului decît referitor la dogma despre Dumnezeu şi cea despre Hristos, problema semnificaţiei doctrinale a cultului Bisericii a jucat, încă din vremurile Bisericii vechi, un rol determinant în dezbaterile pe tema doctrinei despre om. Augustin a apelat, cînd mărturiile Părinţilor Bisericii şi ale teologilor despre doctrină păreau ambigue, la „rugăciunile pe care Biserica le-a folosit şi le va folosi mereu", în care Biserica a mărturisit „că binele pe care îl avem doar prin propria voinţă nu îl avem totuşi decît dacă [Domnul] lucrează în noi, încît să îl voim". Augustinienii romano-catolici din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au apelat acum tot la cult, citînd „rugăciunile zilnice ale Bisericii" ca autoritative pentru eficienţa harului. Biserica se ruga chiar şi pentru aceia dintre morţi care muriseră nepătaţi de fapte reprobabile publice; de aceea, afirma necesitatea ca aceştia să primească un har pe care nu îl meritau. Aceste texte liturgice doveditoare erau dovezi ale „credinţei catolice, aşa cum fusese ea manifestată în rugăciunile Bisericii" şi „crezută" fără a fi pusă la îndoială şi „învăţată" în mod explicit, deşi probabil nu fusese „mărturisită" formal. Alături de „Pavel şi Augustin, [care] sînt tiparul şi sursa tuturor concluziilor care pot fi trase cu privire la har", evidenţa

Vezi vol. 1, pp. 346-347; *supra*, p. 312
Aug. *Persev.* 23.63 (*PL* 45:1031-1032)
Pasc. *Poss. comm.* 7 (Braunschvicg 11:213-218)
Ban. *Apol.* 1.10 (Beltrán 160-164)
Bai. *Mer. op.* 2.8 (Gerberon 42)
Jans. *Aug.* 1.5.10 (1640-I:262)
Jans. *Aug.* 2. pr. 27 (1640-II:59-62)

Pasc. *Aug.* (Braunschvicg 11:151-152); Ban. *Mont.* 5 (Beltrán 105)

regulii rugăciunii putea ajuta la confirmarea regulii autoritative a credinţei împotriva recentelor „rămăşiţe ale erorilor lui Pelagius".

Formularea doctrinei harului a implicat ambele îndatoriri ale teologiei, consolidarea împotriva celor din afară şi clarificarea în dialogul cu cei dinăuntru. Era necesară afirmarea acestei „doctrine împotriva ereticilor, în primul rînd împotriva lui Luhter şi Calvin". Cu toate că doctrina harului ocupase un loc central în teologia lui Luther, acesta negase faptul că îndreptăţirea avea loc printr-o infuzie de har, în schimb îl atribuise împărtăşirii dreptăţii lui Hristos pentru iertarea păcatelor. Molina şi Suárez găsiseră de cuviinţă să citeze împotriva acestei poziţii definiţia Conciliului de la Trident, care respinsese în mod expres limitarea îndreptăţirii la iertarea păcatelor. Tocmai datorită doctrinei sale despre sclavia voinţei a fost ales Luther pentru această discuţie. Această doctrină şi implicaţiile ei i-au oferit lui Molina argumentul de care avea nevoie atît pentru a-şi susţine afirmaţia, potrivit căreia libertatea voinţei este un constituent necesar al doctrinei catolice a harului, cît şi reciproca ei: „Libertatea voinţei trebuie păstrată pentru ca harul Dătătorul să se arate în toate". Căci harul anticipat al lui Dumnezeu şi libertatea voinţei nu sînt contrare, ci sînt „două părţi ale unei singure cauze constitutive a actului credinţei". Una dintre preocupările lui Molina era să elimine necesitatea de a postula, în plus faţă de acest „ajutor special al harului anticipat", un al doilea act divin special de ajutor, prin care libertăţii voinţei să i se permită să genereze acte de credinţă, nădejde, iubire şi pocăinţă.

Suar. *Praed.* 3.10.1 (Vivès 1:482)

Vezi *supra*, pp. 187-188

Mol. *Grat.* 110.2 (Stegmüller 118)

Vezi *supra*, pp. 318-319
Mol. *Conc.* 14.46.11 (Rabeneck 281); Suar. *Grat.* 7.11.8 (Vivès 98:175)

Vezi *supra*, pp. 184-185

Mol. *Grat.* 113.3 (Stegmüller 159)

Mol. *Conc.* 14.23.4 (Rabeneck 149)

Mol. *Conc.* 14.37.2 (Rabeneck 225)

Mol. *Conc.* 14.39.1-2 (Rabeneck 240)

În ceea ce îi priveşte, opozanţii lui Molina şi alţi neoaugustinieni au fost obligaţi să se detaşeze de Luther în reafirmările primatului harului. Cînd Baius a declarat că fără har libertatea voinţei este bună numai pentru a păcătui, această declaraţie a părut periculoasă, ca un ecou al lui Luther, dar el a specificat în continuare că există o libertate a voinţei curată şi că ea este ajutată de har; or, în formula tomisto-augustiniană a lui Domingo Báñez, „eficacitatea ajutorului divin, aşa cum vine de la Duhul Sfînt, nu distruge libertatea, ci o perfecţionează". Cunoscuta armonizare dintre har şi liberul arbitru, realizată de Bernard de Clairvaux, indica echilibrul corect dintre maniheism şi pelagianism. În opoziţie cu pelagianismul, Bellarmino a insistat că toate eforturile umane sînt inutile dacă Dumnezeu nu adaugă harul împreună-lucrător, căci

Pasc. *Prob.* pr. (Braunschvicg 11:133)

Bai. *Prim. just.* 2.8 (Gerberon 70-71)

Ban. *Apol.* 1.14.3 (Beltrán 176)

Vezi *supra*, p. 321
Ban. *Apol.* 3.4.1 (Beltrán 287)
Bell. *Dich. dott. cris.* 4.4 (Fèvre 12:300)

Bell. *Cont.* 14.6.4 (Fèvre 6:115)

omul „nu poate face nimic pentru care să se poată spune că Dumnezeu îi oferă harul". În acelaşi timp, caracterul gratuit al iertării nu exclude prezenţa anumitor fapte ale persoanei, care doar „predispun" spre har, deşi nu îl „merită", lucru pe care îl afirmă şi *Apologia Confesiunii de la Augsburg*.

Stapl. *Ant. ev.* Lc. 7:47 (1595-1:360)
Apol. Conf. Aug. 4.152 (*Bek.* 190)

Bell. *Bai.*10 (Galeota 316); Suar. *Grat.* prol. 5.7 (Vivès 7:267-271)

Suar. *Grat.* 5.29.2; 4.3.1 (Vivès 3:538; 272)

Bai. *Sacr.* 1-2 (Gerberon 212-213)
Suar. *Grat.* 4.3.10 (Vivès 3:275)
Pasc. *Aug.* (Braunschvicg 11:153)

Suar. *Grat.* 5.43 (Vivès 3:609-614)

Vezi vol. 3, p. 117
1Tim. 2,4
Suar. *Praed.* 4.1.1 (Vivès 1:435-486)
Boss. *Def. trad.* 2.5.5 (Lachat 4:171-172); Suar. *Praed.* 2.3 (Vivès 1:367-372); Mol. *Conc.* 14.23.14 (Rabeneck 147-148); Ban. *Apol.* 3.22-25 (Beltrán 325-330)

Cu toate că uneori Calvin era asociat cu Luther ca oponent al doctrinei catolice a relaţiei dintre darurile harului şi libertatea voinţei, el şi-a cîştigat opoziţia teologilor romano-catolici în special din cauza aparentului determinism al doctrinelor sale despre predestinare şi condamnare. Chiar şi Baius, deşi preocupat de ceea ce considera a fi semipelagianismul timpului său, s-a alăturat acestei opoziţii: aşa cum „nu toţi doctorii credinţei catolice" sînt egali, la fel e şi cu ereticii; iar Calvin era unul dintre cei mai răi. Temelia însăşi a teologiei lui Calvin era falsă şi contrară credinţei catolice. Problema era însă că, aşa cum susţinuse Calvin însuşi, existau dovezi considerabile în sprijinul doctrinei sale la Părinţii credinţei catolice. De aceea, era necesară apărarea lui Augustin în problema doctrinei predeterminismului, pe care se părea că atît Calvin, cît şi unii romano-catolici o întrezăreau în declaraţiile lui, şi chiar apărarea lui Grigore cel Mare în problema doctrinei dublei predestinări ce părea implicită în explicaţia pe care acesta o dădea locului biblic clasic referitor la voinţa mîntuitoare a lui Dumnezeu. Era necesar în aceeaşi măsură ca toate taberele să găsească o explicaţie pentru limbajul lui Ioan Gură de Aur, care părea că favorizează poziţia extremă a pelagianismului prin puterile pe care le conferea liberului arbitru neajutorat al omului.

Suar. *Praed.*1.6.2 (Vivès 1:249)

Suar. *Praed.* 5.6.8 (Vivès 1:514)

Mol. *Conc.* 23.8.14 (Rabeneck 515)

O problemă crucială în doctrina predestinării – nu numai pentru Calvin şi urmaşii săi, ci şi pentru toţi augustinienii, inclusiv cei din interiorul romano-catolicismului – era relaţia dintre preştiinţa divină şi predestinare. Suárez era sigur că aceşti doi termeni, aşa cum erau folosiţi împreună în Romani 8,29, nu erau sinonimi. Cum era, atunci, acţiunea de predestinare a lui Dumnezeu la mîntuire sau condamnare legată de preştiinţa Sa absolută a păcatelor şi a virtuţilor, inclusiv a credinţei? Cazul condamnării era mai simplu, pentru că era posibil să-l pui, cel puţin în cazul adulţilor, pe seama unei „ipotetice (*ex hypothesi*) preştiinţe a păcatului, deşi nu a păcatelor particulare ale indivizilor"; prin urmare, era permis să spui că „preştiinţa păcatelor viitoare precedă predestinarea – nu doar predestinarea noastră, ci şi pe cea a lui

Mol. *Praed.* 23.4-5.1.9 (Stegmüller 306)

Suar. *Praed.* 3.9.1-3 (Vivès 1:479-480)

Nunc. *Conc.* 1.23.1 (Beltrán 399); Ban. *Apol.* 1.23.1 (Beltrán 210-211)

Mol. *Praed.* 23.7 (Stegmüller 331); Ban. *Mont.* 3 (Beltrán 105)

Suar. *Grat.* 5.24.18 (Vivès 3:515); Jans. *Aug.* 1.5.15 (1640-*I*:282)

Suar. *Grat.* 3.31 (Vivès 3:31)

Suar. *Grat.* prol. 5.7.11 (Vivès 7:271)

Jans. *Aug.* 1.8.17 (1640-I:521)
Jans. *Aug.* 3.1.5 (1640-II:17-24)

Vezi *supra*, p. 172

Suar. *Grat.* 1.21.1 (Vivès 3:463-469)

Suar. *Grat.* prol. 3.1.3; 3.2.4 (Vivès 7:130; 134)

Hristos, care este capul celor ce au fost predestinaţi", cu toate că nici măcar această predestinare nu era „absolută", în sensul că anula voinţa liberă. Spre deosebire de ceea ce învăţaseră Calvin şi, înaintea lui, Wycliffe, predestinarea însăşi nu impunea o astfel de necesitate. Dorinţa de a proteja libertatea de necesitate l-a determinat pe Molina să afirme că Dumnezeu preştie o faptă, întrucît se va întîmpla prin voinţă liberă, dar nu este corect să se spună că s-a întîmplat pentru că a preştiut-o Dumnezeu. Diego Nuño l-a citat pe Augustin ca dovadă a contrariului: Molina îi contrazice şi pe Toma, şi pe Augustin. Molina a fost de acord, ca şi oponenţii săi, pe baza afirmaţiilor lui Toma şi Augustin, că numărul şi identitatea celor predestinaţi sînt stabilite deja. Însă teologii romano-catolici din diversele grupuri ale vremii au susţinut cu toţii apărarea doctrinei catolice şi a celei augustiniene de orice implicaţii ale „destinului" şi ale „necesităţii", într-o oarecare măsură, se pare, şi datorită doctrinei calvine a decretelor predestinării.

Totuşi, obligaţia gînditorilor romano-catolici de a trata problematica darurilor harului a venit în această perioadă cel puţin la fel de mult din propria Biserică precum de la Luther şi Calvin. Suárez a considerat necesar să-i răspundă lui Molina în problema necesităţii harului. În mod similar, după ce s-a referit la învăţăturile eretice ale lui Luther şi Calvin, a adăugat: „Ar fi posibil în acest moment să discutăm şi despre cîteva dintre articolele lui Michael Baius"; dar a continuat spunînd că, „întrucît a fost catolic şi nu a comis erori periculoase, nu ar trebui socotit între eretici". Alţii nu au fost atît de blînzi. Jansen, al cărui *Augustinus* era, în mare, o examinare comparativă a învăţăturilor lui Augustin, a lui Pelagius şi a semipelagienilor, a făcut ocazional cunoscut faptul că cei la care face cu adevărat referire sînt „numeroşii gînditori recenţi, ce promovează fără nici o ambiguitate ideea că omul, prin puterile naturii lui, este capabil să manifeste o înclinaţie înspre har". Aceasta era „renumita întrebare" a scolasticilor: dacă cineva ar face ce zace în el, Dumnezeu i-ar acorda inevitabil harul? Răspunsul lui Augustin, potrivit lui Jansen, era fără echivoc negativ. Suárez a insistat însă, în răspunsul adresat lui Baius, că aceasta era o interpretare greşită a lui Augustin.

Suárez însuşi definea harul ca pe „un dar oferit dincolo de natură şi de tot ce se datorează acesteia"; or, în terminologia lui Bellarmino, harul este „ceea ce nu e nici posedat, nici acordat ca o compensaţie sau răsplată, ci

Bell. *Bai.* 1 (Galeota 171)

donat gratuit şi în mod liber". Definiţia lui Jansen includea acest element, dar adăuga, pe baza cuvîntului lui Iisus din Evanghelie „Fără Mine nu puteţi face nimic", că harul este „cu desăvîrşire necesar pentru orice faptă bună". Un „ajutor al harului" (*auxilium gratiae*), ce a fost în multe sensuri chestiunea centrală în controversele din cadrul teologiei romano-catolice în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, putea fi definit ca „un fel de dar supranatural acordat în mod liber unui om, prin care în anumite feluri este ajutat să facă binele". Harul putea fi împărţit şi în har „operativ" („acel ajutor special prin care Dumnezeu operează în noi, fără participarea noastră, adică fără concursul liberului nostru arbitru") şi har „cooperativ" (prin care „liberul nostru arbitru este ajutat să colaboreze în mod liber cu Dumnezeu"). Negarea faptului că acest har „operativ" necîştigat este necesar înainte de a putea exista dragoste adevărată faţă de Dumnezeu însemna erezie, după cum spunea şi Molina. Încă o dată, formula paulină (de acum, şi augustiniană) „nu este nici de la cel care voieşte, nici de la cel care aleargă, ci de la Dumnezeu care miluieşte" avea nevoie de o clarificare; Molina a considerat că reafirmă nevoia de cooperare dintre harul divin şi liberul arbitru; Jansen considera că îi combate explicit pe cei „care stabilesc unele condiţii pentru acţiunea harului divin sau a milei"; Suárez, citînd autoritatea lui Grigore de Nazianz, a căutat să împace ambele variante, afirmînd că libertatea voinţei e o „cauză proximă" a convertirii, dar că „această convertire nu trebuie atribuită voinţei în acelaşi mod în care este atribuită harului".

In. 15,5
Jans. *Aug.* 1.6.3 (1640-I:337)

Suar. *Grat.* 5.1.2 (Vivès 8:387)
Suar. *Grat.* 3.1.1 (Vivès 8:4)
Pasc. *Poss. comm.* 4 (Braunschvicg 11:193-194)
Mol. *Grat.* 111.2 (Stegmüller 129); Mol. *Conc.* 14.36.1 (Rabeneck 223)

Mol. *Grat.* 109.3 (Stegmüller 50)

Rom. 9,16

Mol. *Conc.* 14.42.6-8 (Rabeneck 263-265)

Jans. *Aug.* 3.2.24 (1640-III:201)

Suar. *Grat.* 5,31.3-4 (Vivès 8:544-545)

Toţi aceşti teologi ai harului s-au identificat ca augustinieni într-o formă sau alta şi au pus sub semnul întrebării legitimitatea unei astfel de identificări a oponenţilor lor. Însă, orice ar fi însemnat această identificare în trecut, acum trebuia să ia în considerare în primul rînd două scrieri ale lui Augustin. Una dintre ele, existentă, bineînţeles, deja în Evul Mediu, dar scoasă în evidenţă atît de Renaştere, cît şi de Reformă, era *Confesiuni*, care îi obliga să includă ca parte a discuţiilor teologice unele consideraţii despre elementul subiectiv şi experienţial al trăirii harului. În dezbaterile despre certitudinea credinţei şi certitudinea mîntuirii, Conciliul de la Trident a atacat ideea calvină că cineva poate fi sigur în mod subiectiv şi a declarat, pe baza scrierilor lui Toma de Aquino, că o astfel de certitudine poate apărea numai ca urmare a unei revelaţii private. Cînd a întrebat dacă este posibil ca cineva să

Vezi *supra*, pp. 72-74

Boss. *Hist. var.* 9.4 (Lachat 14:357)

Vezi *supra*, pp. 318-319

experimenteze darurile harului, Molina a citat precedentul lui Augustin, ca şi al Mariei Magdalena, ca dovadă că harul poate într-adevăr să fie conţinutul unei experienţe subiective. Ca şi Părinţii de la Trident, şi el a trebuit să se confrunte cu afirmaţii ale Scripturii precum cea aparţinîndu-i lui Pavel: „Sînt încredinţat". În alt loc explică însă: „Deşi experimentăm acceptarea credinţei înseşi, nu ştim totuşi dacă provine dintr-o credinţă dobîndită sau din una infuzată", şi a făcut distincţie între felul cum înţelege el certitudinea mîntuirii şi definiţia pe care o dă Luther credinţei: „cunoaştere, acceptare, încredere".

Vezi *supra*, p. 175
Mol. *Conc.* 14.44.2 (Rabeneck 267)
Mol. *Grat.* 112.5 (Stegmüller 154)
Rom. 8,38 (Vulg.)
Mol. *Grat.* 109.1 (Stegmüller 33)
Mol. *Conc.* 14.38.6 (Rabeneck 229)

Celălalt tratat augustinian ce trebuia analizat a fost prima reacţie semnificativă faţă de pelagianism, *Despre merite şi iertarea păcatelor*, în care începuse să ia în discuţie o problemă ce avea să devină tot mai importantă pe măsură ce controversa pelagiană a luat amploare: relaţia dintre har ca dar şi limbajul biblic despre „merit" şi „răsplată". Problema reapăruse de mai multe ori în timpul controverselor Reformei. Acum Baius a făcut-o subiect principal de discuţie într-un tratat al său, în care afirma că, dacă Adam şi Eva nu ar fi păcătuit, viaţa veşnică ar fi fost pentru ei o răsplată, însă acest lucru nu poate fi valabil pentru o umanitate căzută; de aceea, după cum a afirmat şi Molina, „meritele însele sînt darul harului", iar în acest sens viaţa veşnică este atît o răsplată, cît şi un dar. Întregul concept al meritului şi răsplătirii, aşa cum a fost formulat la Trident, trebuia reafirmat. Promisiunea lui Dumnezeu era liberă şi nemeritată. Dar, odată ce Dumnezeu a promis, se ţine de promisiune şi, în acest sens, „a avut" ceea ce a promis în mod liber: a dăruit-o ca pe o răsplată, pentru că nu putea fi inconsecvent.

Pasc. *Poss. comm.* 4 (Braunschvicg 11:187-188)
Vezi *supra*, pp. 189-190; 293
Bai. *Mer. op.* 1.4 (Gerberon 29)
Mol. *Grat.* 113.8 (Stegmüller 171)
Bai. *Mer. op.* 1.6 (Gerberon 31)
Vezi *supra*, p. 318
Mol. *Grat.* 114.1 (Stegmüller 174)
Stapl. *Ant. ev. Matt.* 5:12 (1595-I:31)

Inevitabil, orice analiză a darurilor harului în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea trebuia să ţină seama de dezvoltarea, în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, doctrinei relaţiei dintre har şi păcatul originar la Fecioara Maria. „Secolul al XVI-lea", s-a spus, „a înmulţit expresiile simbolice ale Imaculatei Concepţii. Geniului secolului al XVII-lea i-a revenit exprimarea tainei pe cît este omeneşte posibil". Datorită importanţei sale în această perioadă, Pascal a dedicat cea de-a noua dintre *Scrisorile provinciale* unei critici a distorsiunilor la care fusese supus cultul marian, iar una dintre afirmaţiile lui Baius, condamnată prin decret papal, susţinea că „nu e nimeni, în afară de Hristos, care să nu aibă păcatul originar" şi că „Fecioara Maria a murit

Vezi *supra*, pp. 89-100
O'Connor (1958) 490
Pasc. *Prov.* 9 (Braunschvicg 5:191-196)

din cauza păcatului căpătat de la Adam şi toate suferinţele ei din această viaţă, ca şi în cazul altor sfinţi, erau pedepse pentru păcate, pentru cele actuale sau pentru cel originar". Suárez a explicat că a doua parte a acestei afirmaţii a fost condamnată, pentru că, în conformitate cu statutul din acel moment a doctrinei definite a Bisericii, afirmaţia că Fecioara se născuse cu păcat originar nu putea fi subiect al condamnării. Bellarmino a dat o explicaţie mai cuprinzătoare a acestui statut: articolul de credinţă potrivit căruia Maria a fost concepută fără păcat nu era obligatoriu; această opinie nu trebuie judecată totuşi sub nici o formă ca fiind eretică; a susţine această opinie, preferînd-o alternativei ei, nu era o lipsă de respect, ci un act cucernic şi foarte aproape de adevăr. Pentru Molina, Maria a fost primul exemplu de oferire a harului independent de utilizarea voinţei libere şi de descriere biblică a cuiva „care a avut puterea de a păcătui, dar nu a făcut-o" datorită voinţei sale libere ; ea era, „conform opiniei celei mai aproape de adevăr", singura excepţie de la universalitatea păcatului originar. În ciuda obiecţiilor de natură filologică ale lui Erasmus, Calvin şi alţii, binecuvîntarea arhanghelului însemna că Maria este „plină de har" pentru că avea „darurile Duhului Sfînt în cel mai înalt grad posibil".

Apud Pi. V. Ex. om. 73 (van Eijl 775)

Suar. *Grat.* 6.2.16 (Vivès 7:292-293); Bell. *Bai.* 13 (Galeota 375)

Bell. *Cont.* 14.4.15 (Fèvre 5:373)

Mol. *Conc.* 25.1.12 (Rabeneck 565)
Eccl. 31,10
Mol. *Conc.* 14.53.4 (Rabeneck 400)

Mol. *Grat.* 109.8; 109.10 (Stegmüller 95; 116)
Vezi *supra*, p. 308
Lc. 1,28 (Vulg.)
Stapl. *Ant. ev.* Luke 1:28 (1595-I:335)
Bell. *Dich. dott. cris.* 5 (Fèvre 12:302-303)

Cea mai radicală distincţie dintre cele cîteva din istoria doctrinei a fost cea dintre har şi natură, cu care, spre exemplu, Molina şi-a început *Tratatul despre har* şi pe care Baius s-a bazat la fel de mult. Distincţia fusese sistematizată de Augustin şi de discipolii săi, cum ar fi Prosper de Aquitania, şi formularea definitivă o stabilise Toma de Aquino: „Harul nu anulează natura, ci o desăvîrşeşte". Această distincţie nu implică faptul că numai „harul" este un dar divin, în timp ce „natura" e o realizare omenească. Pentru că Augustin însuşi spunea adesea „că pînă şi natura este adevărat har, adică un dar liber" al lui Dumnezeu, necondiţionat de fapte. Înţelegerea greşită a acestei relaţii dintre natură şi har îl determinase pe Pelagius să greşească. El a negat „că o oarecare asistenţă a harului... a fost necesară voinţei primului om, pentru ca acesta să trăiască în dreptate". În mod curios, principiul trebuia reafirmat împotriva reformaţilor, deşi aceştia erau antipelagieni convinşi. În acelaşi timp, trebuia să li se reamintească celălalt pol al relaţiei dintre natură şi har. Harul divin era necesar pentru a împlini natura umană şi a o face acceptabilă înaintea lui Dumnezeu, dar, cu toate

Mol. *Grat.* 109. pr. (Stegmüller 19-21)
Bai. *Prin. just.* 1.8 (Gerberon 59)

Bai. *Prin. just.* 1.10 (Gerberon 61)

Vezi vol. 3, p. 308

Jans. *Aug.* 2.3.1.20 (1640-I:778)

Suar. *Grat.* prol. 3.2.2 (Vivès 7:133)

Jans. *Aug.*1.2.7 (1640-I:111-114)
Bell. *Cont.* 13.1.5 (Fèvre 5:179)

Clem. XI. *Unig.* 2 (Argentré 3:462)
Bell. *Bai.* 9 (Galeota 287)
Suar. *Grat.* 1.6.6 (Vivès 7:387)

acestea, se păstra moralitatea naturală. Nu era nevoie de har şi de credinţă pentru ca o faptă să fie bună din punct de vedere moral. Or, după cum spunea Molina, „nu poate exista o faptă meritorie care să nu depindă de har şi dragoste, dar poate exista o faptă bună din punct de vedere moral care să nu depindă de har şi dragoste şi nici chiar de credinţă". Dar poate cineva care face astfel de fapte într-o stare pur naturală să aibă, prin propria voinţă liberă, o dorinţă naturală pentru harul lui Dumnezeu și îl predispune această dorință în vreun fel spre har?

Mol. *Grat.* 109.1 (Stegmüller 37)

Mol. *Conc.* 14.45.11 (Rabeneck 275)

De răspunsul la această întrebare depinde întreaga structură a doctrinei augustiniene a harului, aşa cum s-a dezvoltat ea în Biserica apuseană. Într-o serie de acţiuni din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, începînd de la *Cum occasione*, din 1653, şi culminînd cu *Ungenitus Dei Filius*, din 1713, oficiul doctrinar al Bisericii romano--catolice a combătut reinterpretarea dată de Jansen doctrinei augustiniene. Ceea ce începuse ca o serie de reafirmări individuale ale lui Augustin era acum pe cale de a deveni o poziţie dogmatică distinctă şi o întreagă grupare în cadrul Bisericii; problema lucrării *Augustinus* a lui Jansen fusese înlocuită cu problema jansenismului augustinian, o mişcare doctrinală, dar și literară și politică, ale cărei repercusiuni aveau să fie decisive pentru relaţia dintre doctrina creștină şi cultura modernă din secolul al XVIII-lea. În consecinţă, jansenismul, împreună cu pietismul şi puritanismul, trebuie să constituie punctul de plecare pentru discuţia noastră pe marginea acestei relaţii.

Inn. X. *Cum occas.* (Argentré 3:261-262)
Clem. XI. *Unig.* (Argentré 3:461-476)

Pasc. *Prov.* 2 (Braunschvicg 4:164)

Bibliografie secundară selectivă

Generală

Burckhardt, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 2 vol., introducere de Benjamin Nelson şi Charles Trinkaus, New York, 1958.
Burdach, Konrad, *Reformation Renaissance Humanismus*, ediţia a doua, Berlin şi Leipzig, 1926. O încercare provocatoare de redefinire.
Cassirer, Ernst *et al.* (ed.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948.
Cassirer, Ernst *et al.* (ed.), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, traducere şi introducere de Mario Domandi, ediţie retipărită, New York, 1979.
Dilthey, Wilhelm, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Stuttgart, 1957. Una dintre cele mai profunde şi mai cuprinzătoare lucrări despre această perioadă.
Eisenstein, Elizabeth L., *The Printing Press as an Agent of Change: Communication and Cultural Transformation in Early Modern Europe*, Cambridge, 1979.
Elton, G.R. (ed.), *The Reformation*, vol. 2 din *The New Cambridge Modern History*, Cambridge, 1962.
Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955.
Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol., ediţia a cincea, Tübingen, 1931-1932.
Herzog, Johann Jakob; Hauck, Albert (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, ediţia a treia, 22 vol. Leipzig, 1896-1909.
Hirsch, Emanuel, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 vol. Gütersloh, 1960. Deşi începe unde se termină volumul de faţă, această lucrare este importantă pentru întreaga perioadă tratată aici.
Joachimsen, Paul, *Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte*, München, 1951. Una dintre interpretările generale ale Reformei, căreia acest volum îi datorează foarte mult.
Kretzmann, Norman; Kenny, Anthony; Pinborg, Jan, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, 1982. Acest volum de o mie de pagini tratează despre mulţi gînditori de care ne ocupăm şi noi aici, cu toate că sînt abordaţi mai mult pentru importanţa lor filozofică decît pentru cea doctrinală.
Kristeller, Paul Oskar, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York, 1961.
Landgraf, Artur Michael, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 vol., Regensburg, 1952-1956.

Leff, Gordon, *Heresy in the Later Middle Ages : The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250 – c. 1450*, 2 vol., Manchester, 1967.

McNeill, John Thomas, *The History and Character of Calvinism*, ediţia a doua, New York, 1957.

Möhler, Johann Adam, *Symbolik : oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, editată de Josef Rupert Geiselmann, 2 vol., Darmstadt, 1958-1961. Probabil cel mai durabil eseu din voluminoasa şi efemera literatură a „simbolicii comparate".

Oakley, Francis, *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca, 1979.

Oberman, Heiko Augustinus, *The Harvest of Medieval Theology : Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, MA., 1963.

Oberman, Heiko Augustinus, *Masters of the Reformation : The Emergence of a New Intellectual Climate in Europe*, traducere de Dennis Martin. Cambridge, 1981. Reinterpretarea secolului al XVI-lea în lumina secolelor al XIV-lea şi al XV-lea este probabil cea mai importantă tendinţă din studiul contemporan al Reformei.

Ozment, Steven E., *The Age of Reform, 1250-1550 : An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven, 1980. O prezentare echilibrată şi cuprinzătoare a perioadei.

Pauck, Wilhelm, „Nationalism and European Christianity", în *Environmental Factors in Christian History*, editat de John Thomas McNeill, Matthew Spinka şi Harold R. Willoughby, Chicago, 1939, pp. 286-303.

Pauck, Wilhelm, *The Heritage of the Reformation*, ediţia a doua, New York, 1961.

Pelikan, Jaroslav, *From Luther to Kierkegaard : A Study in the History of Theology*, Saint Louis, 1950.

Ritschl, Otto, *Dogmengeschichte des Protestantismus : Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen*, 4 vol., Leipzig şi Göttingen, 1908-1927. Primul volum care a dus cu succes definiţia „istoriei dogmei" dincolo de epoca Reformei.

Schaff, Philip, *The History of the Creeds*, vol. 1 din *The Creeds of Christendom*, 3 vol., New York, 1919.

Schottenloher, Karl, *Bibliographic zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung, 1517-1585*, 6 vol., Leipzig, 1933-1940.

Seeberg, Reinhold, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ediţia a patra revizuită, 4 vol., Basel, 1953-1954.

Spitz, Lewis W., *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge, MA., 1963.

Thomasius, Gottfried, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit*, Erlangen, 1876.

Trinkaus, Charles, *In Our Image and Likeness : Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol., Chicago, 1970.

Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vol., introducere de H. Richard Niebuhr, traducere de Olive Wyon, New York, 1960.

Vacant, Jean-Michel-Alfred *et al.* (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vol., Paris, 1903-1950.

Warfield, Benjamin Breckenridge, *Calvin and Augustine*, Philadelphia, 1956.

1. *Pluralism doctrinar în Evul Mediu tîrziu*

Balic, Charles, *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria: investigationes de doctrina quam tenuit Ioannes Duns Scotus*, Roma, 1941.
Balic, Charles, *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*, Roma, 1955.
Balic, Charles, „The Life and Works of John Duns Scotus", în *John Duns Scotus, 1265-1965*, editat de John K. Ryan şi Bernardine M. Bonansea, Washington, 1965, pp. 1-27. Împreună cu ediţiile cîtorva versiuni ale *Sentenţelor* lui Scotus, aceste lucrări ale lui Balic au transformat studiul despre Scotus şi scotism, în special în privinţa doctrinei despre har şi Fecioara Maria.
Beumer, Johannes, „Augustinismus und Thomismus in der theologischen Prinzipienlehre des Aegidius Romanus", în *Scholastik* 32 (1957), pp. 542-560.
Bloomfield, Morton, *„Piers Plowman" as a Fourteenth Century Apocalypse*, New Brunswick, NJ, 1961.
Bouwsma, William James, „The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought", în *Itinerarium italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of Its European Transformation, Dedicated to Paul Oskar Kristeller*, editată de Heiko Augustinus Oberman şi Thomas A. Brady, Jr., Leiden, 1975, pp. 3-60.
Buescher, Gabriel, *The Eucharistic Teaching of William Ockham*, Saint Bonaventure, NY, 1950. O apărare a ortodoxiei esenţiale a lui Ockham.
Burr, David, „Scotus and Transubstantiation", în *Mediaeval Studies* 34 (1972), pp. 336-350.
Callaey, Fredegand, „L'influence et la diffusion de l'*Arbor Vitae* d'Ubertin de Casale", *Revue d'histoire ecclésiastique* 17 (1921), pp. 533-546.
Callus, Daniel Angelo Philip, *The Condemnation of St. Thomas at Oxford*, ediţia a doua, Londra, 1955.
Capelle, B, „L'«Exultet» pascal, œuvre de Saint Ambroise", în *Miscellanea Giovanni Mercati*, Roma, 1946, pp. 219-246.
Colasanti, Giovanni, „I Ss. Cuori di Gesu e di Maria nell *Arbor Vitae* (1305) di Ubertino da Casale, O. Min", în *Miscellanea Francescana* 59 (1959), pp. 30-69.
Courtenay, William J., „Nominalism and Late Medieval Thought: A Bibliographical Essay", în *Theological Studies* 33 (1972), pp. 716-734. Un ghid în literatura vastă şi înfloritoare.
Courtenay, William J., *Adam Wodeham: An Introduction to His Life and Writings*, Leiden, 1978.
Damerau, Rudolf, *Die Abendmahlslehre des Nominalismus, insbesondere die des Gabriel Biel*, Giessen, 1963.
Dettloff, Werner, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl, 1954. Efectul „voluntarismului" asupra soteriologiei.
Di Fonzo, Laurentius, „La Mariologia de S. Bernardino da Siena, O.F.M. Conv.", în *Miscellanea Francescana* 47 (1947), pp. 3-102.
Douglass, E. Jane Dempsey, *Justification in Late Medieval Preaching: A Study of John Geiler of Keiserberg*, Leiden, 1966.
Eckermann, Willigis, *Wort und Wirklichkeit: Das Sprachverstandnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule*, Würzburg, 1978.
Ehrle, Franz, „Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod", în *Zeitschrift für katholische Theologie* 37 (1913), pp. 266-318.

Emmen, Aquilin, „Heinrich von Langenstein und die Diskussion über die Empfangnis Mariens”, în *Theologie in Geschichte und Gegenwart: Festschrift Michael Schmaus*, München, 1957, pp. 625-650. Starea încă nedefinită a doctrinei.

Ernst, Wilhelm, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation: Fine Untersuchung zur Moral-philosophie und -theologie bei Gabriel Biel*, Leipzig, 1922.

Farthing, John Lee, „Post Thomam: Images of St. Thomas Aquinas in the Academic Theology of Gabriel Biel”, teză de doctorat, Duke University, 1978.

Feckes, Karl, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistisch en Schule*, Münster, 1925.

Gerosa, Pietro Paolo, *Umanesimo cristiano del Petrarca: influenza agostiniana, attinenze medievali*, Torino, 1966. O critică a eforturilor de „secularizare” a gîndirii lui Petrarca.

Glorieux, Palémon, „Les Correctoires”, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 14 (1947), pp. 287-304. Tratatele antitomiste din secolele al XIII-lea și al XIV-lea.

Harapin, Th., „O predestinacij Kristovoj po nauci Bl. Ivana Duns Skota” [„Despre predestinarea lui Hristos conform învățăturii Fericitului John Duns Scotus”], în *Collectanea Franciscana Slavica*, Šibenik, 1935, pp. 267-310.

Heynck, Valens, „Der richterliche Charakter des Busssakraments nach Johannes Duns Scotus”, în *Franziskanische Studien* 47 (1965), pp. 339-414.

Kristeller, Paul Oskar, „Augustine and the Early Renaissance”, în *Review of Religion* 8 (1944), pp. 339-358.

Leff, Gordon, *Bradwardine and the Pelagians: A Study of His „De causa dei” and Its Opponents*, Cambridge, 1957.

Leff, Gordon, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth-Century Thought*, New York, 1961.

Levi, Giulio Augusto, „Pensiero classico e pensiero cristiano nel «Secretum» e nella «Familiari» del Petrarca”, în *Atene e Roma* 35 (1933), pp. 63-82.

Lorenzin, Paschal, *Mariologia Iacobi a Varagine, O.P.*, Roma, 1951.

McCue, James F., „The Doctrine of Transubstantiation from Berengarius through Trent: The Point at Issue”, în *Harvard Theological Review* 61 (1968), pp. 385-430. O trecere în revistă serioasă și utilă.

McGinn, Bernard (ed.), *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, 1979.

Maglione, Rocco, *77 concetto di conversione eucaristica in Egidio Romano*, Benevento, 1941. Pluralism în teoria euharistică.

Mandonnet, Pierre, *Mélanges Thomistes*, Paris, 1923.

Manselli, Raoul, *La „Lectura super Apocalipsim” di Pietro di Giovanni Olivi: Ricerche sull' escatologismo medioevale*, Roma, 1955.

Minges, Parthenius, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Münster, 1906. Un efort timpuriu de reinterpretare.

Nolan, Kieran, *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Giles of Rome: A Historical Study of a 13th Century Theological Problem*, Roma, 1967.

Oakley, Francis, „Natural Law, the *Corpus Mysticum*, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius”, în *Speculum* 56 (1981), pp. 786-810.

Oberman, Heiko Augustinus, *Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth-Century Augustinian*, Utrecht, 1957.

Oberman, Heiko Augustinus, „Fourteenth-Century Religious Thought: A Premature Profile”, în *Speculum* 53 (1978), pp. 80-93.

Ozaeta, José Maria, *La unión hipostática según Egidio Romano*, El Escorial, 1965.
Ozment, Steven E., *Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauter, Jean Gerson and Martin Luther (1509-1516)*, Leiden, 1969.
Pannenberg, Wolfhart, *Die Prädestinationdehre des Duns Skotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen, 1954.
Roensch, Frederick James, *Early Thomistic School*, Dubuque, Iowa, 1964.
Schwamm, Hermann, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Skotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck, 1934. Valoros în special datorită numeroaselor referințe la materialul manuscris al școlii scoțiene timpurii.
Sedlak, Jan, *Táborské traktáty eucharistické* [*Tratate euharistice taborice*], Brno, 1918.
Seeberg, Reinhold, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, 1900.
Smalley, Beryl, „The Bible and Eternity: John Wyclif's Dilemma", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1964), pp. 73-89.
Steneck, Nicholas H., *Science and Creation in the Middle Ages: Henry of Langenstein (d. 1397) on Genesis*, Notre Dame, Ind., 1976.
Trapp, D., „Augustinian Theology of the 14th Century", în *Augustiniana*, editată de F. Roth și N. Teeuwen, New York, 1956, pp. 146-274.
Trinkaus, Charles, „Erasmus, Augustine, and the Nominalists", în *Archiv für Reformationsgeschichte* 66 (1976), pp. 3-32.
Trinkaus, Charles; Oberman, Heiko Augustinus (ed.), *The Pursuit of Holiness*, Leiden, 1974.
Tumminello, G., *L'immacolata concezione di Maria et la scuola Agostiniana del secolo XIV*, Roma, 1942.
Vignaux, Paul, *Justification et prédestination au XIV^e^ siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, 1934.
Zugaj, Marianus, „Assumptio B.M. Virginis in *Arbor Vitae Crucifixae Jesu* (a. 1305) Fr. Ubertini de Casali, O. Min.", în *Miscellanea Francescana* 46 (1946), pp. 124-156.
Zumkeller, Adolar, „Die Augustinerschule des Mittelalters", *Analecta Augustiniana* 27 (1964), pp. 167-262.

2. *Una, sfîntă, catolică și apostolică?*

Antonazzi, Giovanni, „Lorenzo Valla e la Donazione di Constantino nel secolo XV", în *Rivista di storia delta Chiesa in Italia* 4 (1950), pp. 191-225.
Arquillière, Henri Xavier, *Le plus ancien traité de l'Église: Jacques de Viterbe „De regimine christiano"*, Paris, 1926.
Bartoš, František Michalek, *Literárni činnost M. Jakoubka ze Stříbra* [*Activitatea literară a maestrului Jakoubek din Stribra*], Praga, 1925.
Bartoš, František Michalek, *Čechy v dobe Husové* [*Boemia în epoca lui Hus*], Praga, 1947.
Bartoš, František Michalek, *Petr Chelčický, duchovní otec Jednoty bratrské* [*Peter Chelcicky, părintele spiritual al* Unitas Fratrum], Praga, 1958.
Bernheim, Ernst, „Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins", în *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 8 (1896), pp. 1-23.
Betts, Reginald Robert, *Essays in Czech History*, Londra, 1969. Un capitol care m-a ajutat în mod special (pp. 132-159): „English and Czech Influences on the Hussite Movement".

Buytaert, Eligius, „Circa doctrinam Duns Scoti de traditione et de Scriptura adnotationes", în *Antonianum* 40 (1965), pp. 346-362.

Congar, Yves, „Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII[e] siècle et le debut du XIV[e]", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36 (1961), pp. 35-151.

Frank, Karl Suso, „Vita apostolica. Ansatze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche", în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 82 (1971), pp. 145-66.

Franzen, August, „Daz Konzil der Einheit. Einigungsbemühungen und konziliare Gedanken auf dem Konstanzer Konzil. Die Dekrete «Haec sancta» und Trequens", în *Das Konzil von Konstanz : Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, editat de August Franzen și Wolfgang Müller, Freiburg, 1964, pp. 69-112.

Gewirth, Alan, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, 1951. Capitolul intitulat „The People's Church" (pp. 260-302) este deosebit de pertinent.

Grauert, Hermann von, „Konrads von Megenberg Chronik und sein «Planctus ecclesiae in Germaniam»", în *Historisches Jahrbuch* 22 (1901), pp. 631-87.

Graus, Frantiek, „The Crisis of the Middle Ages and the Hussites", în *The Reformation in Medieval Perspective*, editat de Steven E. Ozment, Chicago, 1971, pp. 76-103.

Grégoire, Réginald, *Bruno de Segni exégète médiéval et théologien monastique*, Spoleto, 1965.

Heimpel, Hermann, *Dietrich von Niem (ca. 1340-1418)*, Münster, 1932.

Hendrix, Scott H., „In Quest of the *Vera Ecclesia* : The Crises of Late Medieval Ecclesiology", în *Viator* 7 (1976), pp. 347-378.

Hopkins, Jasper, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, Minneapolis, 1978.

Hurley, M., „«Scriptura Sola» : Wyclif and His Critics", în *Traditio* 16 (1960), pp. 275-352.

Jacob, E.F., *Essays in the Conciliar Epoch*, ediția a treia, Notre Dame, IN., 1963.

Jourdain, Charles Marie Gabriel, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome en faveur de la Papauté*, Paris, 1858.

Kalivoda, Robert; Kolesnyk, A., *Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen*, Berlin, 1969.

Kaminsky, Howard *et al.*, „Master Nicholas of Dresden : The Old Color and the New. Selected Works Contrasting the Primitive Church and the Roman Church", *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. 55, pt. 1 (1965), pp. 3-93.

Kantorowicz, Ernst Hartwig, *The King's Two Bodies : A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957.

Kern, Fritz, *Humana Civilitas : Staat, Kirche und Kultur*, Leipzig, 1913.

Krämer, Werner, *Konsens und Rezeption : Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster, 1980.

Krchnák, Aloysius, *De vita et operibus Ioannis de Ragusio*, Roma, 1960.

Krchnák, Aloysius, *Cechové na basilejském snemu* [*Cehii și Conciliul de la Basel*], Roma, 1967.

Kropatschek, Friedrich, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche*, vol. 1 : *Die Vorgeschichte : Das Erbe des Mittelalters*, Leipzig, 1904.

Kybal, Vlastimil, *M. Jan Hus : zivot a uceni* [*Maestrul Jan Hus : viața și învățăturile*], 2 vol., Praga, 1923-1926. Volumul al doilea (în două tomuri) este cel mai complet rezumat al teologiei lui Hus.

Lambert, Malcolm David, *Franciscan Poverty : The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, Londra, 1961. Spre deosebire de multe alte lucrări moderne, acest studiu ia în serios chestiunile doctrinare ale mișcării franciscane.

Lapparent, P. de., „La question du commentaire sur la Bulle «Unam sanctam»", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 13 (1940-1942), pp. 121-151.
Leclercq, Jean, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e^ siècle*, Paris, 1942.
Macek, Jan. *Tübor v husitském revolucním hnutí* [*Tabor în mişcarea revoluţionară husită*], ediţia a doua, Praga, 1955-1956.
McFarlane, K., *B. John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*, Londra, 1952.
McGinn, Bernard, „Angel Pope and Papal Antichrist", *Church History* 47 (1978), pp. 155-173.
McGrade, Arthur S., *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles*, Cambridge, 1974.
Monahan, Arthur P., *John of Paris on Royal and Papal Power*, New York, 1974.
Morrall, John Brimyard, *Gerson and the Great Schism*, Manchester, 1960.
Morrissey, Thomas E., „Franciscus Zabarella (1360-1417): Papacy, Community, and Limitations upon Authority", în *Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church*, editat de Guy Fitch Lytle, Washington, 1981, pp. 37-54.
Oakley, Francis, *The Political Thought of Pierre d'Ailly: The Voluntarist Tradition*, New Haven, 1964.
Oberman, Heiko Augustinus, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought Illustrated by Key Documents*, New York, 1966.
Pacaut, Marcel, *La théocratie. L'église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris, 1957.
Pascoe, L.B., *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, Leiden, 1972.
Poulet, F., *La pauvreté et les pauvres dans l'œuvre de Gerson*, Paris, 1963.
Preuss, Hans, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittclalter, bei Luther und in der konfessioncllen Polemik*, Leipzig, 1906.
Rauh, H.D., *Das Bild des Antichrists im Mittclalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster, 1972.
Rivière, Jean, *Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel: Etude de théologie positive*, Louvain şi Paris, 1926.
Rivière, Jean, „Une première «Somme» du pouvoir pontifical: Le Pape chez Augustin d'Ancone", în *Revue des sciences religieuses* 18 (1938), pp. 149-183.
Scholz, Richard, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schonen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903.
Scholz, Richard, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354): Analysen*, Roma, 1911.
Schüssler, Hermann, *Der Primat der heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden, 1977.
Sigmund, Paul E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge, MA, 1963.
Spinka, Matthew, „Peter Chelcicky, the Spiritual Father of the Unitas Fratrum", *Church History* 12 (1943), pp. 271-291.
Spinka, Matthew, *John Hus' Concept of the Church*, Princeton, 1966.
Spinka, Matthew (ed.), *Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus*, Philadelphia, 1958.
Spitzer, Leo, *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung"*, Baltimore, 1963.
Stickler, Alfons M., „Papal Infallibility: A Thirteenth-Century Invention", *Catholic Historical Review* 60 (1974), pp. 427-441.
Stinger, Charles L., *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, 1977.

Tierney, Brian, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955.
Tierney, Brian, *Origins of Papal Infallibility: 1150-1350*, Leiden, 1972.
Ullmann, Walter, *Origins of the Great Schism*, Londra, 1949.
Vooght, Paul de, „Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle", în *Le concile et les conciles*, editat de Bernard Botte, Paris, 1960, pp. 143-181.
Vooght, Paul de, *L'hérésie de Jean Hus*, Louvain, 1960.
Vooght, Paul de, *Jacobellus de Stribro (†1429), premier théologien du hussitisme*, Louvain, 1972.
Watts, Pauline Moffatt, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden, 1982.
Weinstein, Donald, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, 1970.
Wilks, Michael J., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge, 1963.
Xiberta y Roqueta, Bartolomé Maria, *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà*, Barcelona, 1932.
Zeman, Jarold Knox, *The Hussite Movement: A Bibliographical Guide*, Ann Arbor 1977.

3. *Evanghelia ca tezaur al Bisericii*

Althaus, Paul, *The Theology of Martin Luther*, traducere de Robert C. Schultz, Philadelphia, 1966.
Aulén, Gustaf, *Christus Victor: A Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, traducere de A.G. Hebert, retipărită cu o introducere de Jaroslav Pelikan, New York, 1969.
Bainton, Roland H., *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York, 1950.
Barth, Karl, „Ansatz und Ansicht in Luthers Abendmahlslehre", în *Die Theologie und die Kirche*, 2, München, 1928, pp. 26-75.
Billing, Einar, *Our Calling*, traducere de Conrad Bergendoff, Rock Island, IL, 1952.
Bornkamm, Heinrich, *Luther's World of Thought*, traducere de Martin H. Bertram, Saint Louis, 1958.
Bornkamm, Heinrich, *Luther and the Old Testament*, traducere de Eric W. şi Ruth C. Gritsch, Philadelphia, 1969.
Boyle, Marjorie O'Rourke, *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto, 1977.
Carlson, Edgar Martin, *The Reinterpretation of Luther*, Philadelphia, 1948.
Clebsch, William A., *England's Earliest Protestants, 1520-1535*, New Haven, 1964.
Ebeling, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung*, München, 1942.
Ebeling, Gerhard, *Luther: An Introduction to His Thought*, traducere de R.A. Wilson, Philadelphia, 1970.
Ebeling, Gerhard, *Luther studien*, 2 vol., Tübingen, 1971-1977.
Cărţi bogate în date şi informaţii.
Elert, Werner, *The Structure of Lutheranism*, traducere de Walter A. Hansen, cuvînt înainte de Jaroslav Pelikan, Saint Louis, 1962.
Engelland, Hans, *Melanchthon: Glauben und Handeln*, München, 1931.
Frank, Franz Hermann Reinhold, *Die Theologie der Konkordienformel historisch--dogmatisch entzvickelt und heleuchtet*, 4 vol., Erlangen, 1858-1865.

Fraenkel, Peter, *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Geneva, 1961.
Gerrish, Brian A., *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, Oxford, 1962.
Grane, Leif, *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der disputatio contra scholasticam theologiam 1517*, traducere de Elfriede Pump, Copenhaga, 1962.
Grane, Leif, *Die Confessio Augustana: Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, traducere de Eberhard Harbsmeier, Göttingen, 1970.
Haikola, Lauri, *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus: Eine Untersuchung zur lutherischen Theologie vor der Konkordienformel*, Lund, 1952.
Headley, John, *Luther's View of Church History*, New Haven, 1963.
Hermann, Rudolf, *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich"*, Gütersloh, 1960.
Hoffman, Bengt R., *Luther and the Mystics: A Re-Examination of Luther's Spiritual Experience and His Relationship to the Mystics*, Minneapolis, 1976.
Holl, Karl, *Luther*, vol. 1 din *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, ediţia a şaptea, Tübingen, 1948. Sursa directă a studiului modern asupra teologiei lui Luther.
Joachimsen, Paul, „Loci communes: Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation", în *Jahrbuch der Luther-Gesellschaft* 8 (1926), pp. 27-97.
Kattenbusch, Ferdinand, *Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen*, Giessen, 1883. În ciuda faptului că datează de un secol, este încă lucrarea care a tratat cel mai bine acest subiect vital.
Köstlin, Julius, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, traducere de Charles E. Hay, 2 vol., Philadelphia, 1895-1897.
Link, W., *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München, 1940.
Maurer, Wilhelm, „Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus", în *Archiv für Reformationsgeschichte* 49 (1958), pp. 99-115.
Messner, Joachim, *Kirchliche Überlieferung und Autoritat im Flaciuskreis: Studiën zu den Marburger Zenturien*, Berlin, 1964.
Moldaenke, Günther, *Schriftverstandnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, vol. 1: *Matthias Flacius Illyricus*, Stuttgart, 1936.
Nagel, Wilhelm Ernst, *Luthers Anteil an der Confessio Augustana*, Gütersloh, 1930.
Noth, Gottfried, *Grundlinien der Theologie des Martin Chemnitz*, f.l., 1930.
Oberman, Heiko Augustinus, „Facientibus Quod in se est Deus non Denegat Gratiam: Robert Holcot, O.P., and the Beginnings of Luther's Theology", în *The Reformation in Medieval Perspective*, editat de Steven E. Ozment, Chicago, 1971, pp. 19-41.
Patton, Hugh, *The Efficacy of Putative Attrition in the Doctrine of Theologians of the XVI and XVII Centuries*, Roma, 1966.
Pelikan, Jaroslav, *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*, volum care însoţeşte *Luther's Works: American Edition*, Saint Louis, 1959.
Pelikan, Jaroslav, *Obedient Rebels: Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation*, New York, 1964.
Pelikan, Jaroslav, „Adolf von Harnack on Luther", în *Interpreters of Luther: Essays in Honor of Wilhelm Pauck*, editat de Jaroslav Pelikan, Philadelphia, 1968, pp. 253-274.
Pesch, Otto Hermann, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, 1967.

Pfürtner, Stephen, *Luther and Aquinas on Salvation*, traducere de Edward Quinn, cuvînt înainte de Jaroslav Pelikan, New York, 1964.
Preger, Wilhelm, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, 2 vol., Erlangen, 1859-1861.
Prenter, Regin, *Spiritus Creator*, traducere de John M. Jensen, Philadelphia, 1953.
Prenter, Regin, *Der barmherzige Richter : Justitia Dei passiva in Luthers „Dictata super Psalterium"*, Aarhus, 1961.
Rietschel, Ernst, *Das Problem der sichtbar-unsichtbaren Kirche bei Luther*, Leipzig, 1932.
Rupp, E. Gordon, *The Righteousness of God : Luther Studies*, New York, 1954.
Scheel, Otto, *Martin Luther : Vom Katholizismus zur Reformation*, ediţia a treia, 2 vol., Leipzig, 1921-1930.
Schlink, Edmund, *Theology of the Lutheran Confessions*, traducere de Paul F. Koehneke şi Herbert J.A. Bouman, Philadelphia, 1961.
Schubert, Hans von, *Bekenntnisbildung und Religionspolitik (1524-1534)*, Gotha, 1910.
Seebass, Gottfried, *Das reformatorische Werk des Andreas Osiander*, Nürnberg, 1967.
Seeberg, Erich, *Luthers Theologie : Motive und Ideen*, 2 vol., Göttingen şi Stuttgart, 1929-1937.
Steinmetz, David C., *Luther and Staupitz : An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, Durham, 1980.
Strauss, Gerald, *Luther's House of Learning : Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore, 1978.
Tentler, Thomas N., *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, 1977.
Vajta, Vilmos (ed.), *Luther und Melanchthon : Referate des 2. Internationalen Lutherforschungskongresses*, Göttingen, 1961.
Vignaux, Paul, *Luther, commentateur des Sentences*, Paris, 1935.
Vogelsang, Erich, *Die Anfänge der Christologie Luthers nach der ersten Psalmenvorlesung*, Berlin, 1929.
Wolf, Ernst, *Peregrinatio*, 2 vol., München, 1962.

4. *Cuvîntul şi voia lui Dumnezeu*

Barth, Karl, *The Heidelberg Catechism for Today*, traducere de Shirley C. Guthrie, Jr., Richmond, 1964. Cultură istorică combinată cu perspicacitate teologică.
Barth, Peter, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin*, München, 1935.
Baker, J. Wayne, *Heinrich Bullinger and the Covenant : The Other Reformed Tradition*, Athens, OH, 1980.
Bartel, Oskar, *Jan Łaski*, vol. 1: *1499-1556*, Varşovia, 1955.
Bicknell, Edward John, *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles*, ediţia a treia, Londra, 1955. Situaţia ambiguă a celor *Treizeci şi nouă de articole* ca mărturisire „reformată", discutată şi de Martin Schmidt.
Bizer, Ernst, *Studiën zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16. Jahrhundert*, Darmstadt, 1962.
Bohatec, Josef, *Calvin und das Recht*, Feudingen, 1954. Profundă în mod special în dezbaterea temei „legii naturale".
Bohatec, Josef, *Budé und Calvin : Studim zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, 1950.
Bray, John S., *Theodor Beza's Doctrine of Predestination*, Niewkoop, 1975.
Brunner, Peter, *Vom Glauben bei Calvin*, Tübingen, 1925.

Courvoisier, Jacques, *La notion d'église chez Bucer dans son développement historique*, Paris, 1933.
Davies, Rupert E., *The Problem of Authority in the Continental Reformers*, Londra, 1946.
Dowey, Edward A., Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, 1952. Clarifică multe aspecte ale gîndirii lui Calvin.
Eells, Hastings, *Martin Bucer*, New Haven, 1931.
Forstmann, H. Jackson, *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority*, Stanford, 1962.
Ganoczy, Alexandre, *Calvin théologien de l'église et du ministère*, Paris, 1964.
Gerrish, Brian A., „John Calvin on Luther", în *Interpreters of Luther*, editată de Jaroslav Pelikan, Philadelphia, 1968, pp. 67-96.
Gestrich, Christoph, *Zwingli als Theologe: Glaube und Geist beim Zürcher Reformator*, Zürich, 1967.
Greenslade, Stanley Lawrence, „English Versions of the Bible, 1515-1611", în *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, editat de Stanley Lawrence Greenslade, Cambridge, 1963.
Greschat, Martin, „Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters", în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970), pp. 44-63. Fundalul medieval al unei teme reformate.
Grützmacher, Richard H., *Wort und Geist: Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnademnittel des Wortes*, Leipzig, 1902.
Hauck, Wilhelm-Albert, *Die Erwählten: Prädestination und Heilsgewissheit nach Calvin*, Gütersloh, 1950.
Hollweg, Walter, *Heinrich Bullingers Hausbuch: Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur*, Neukirchen, 1956.
Hollweg, Walter, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus*, 2 vol., Neukirchen, 1961-1968.
Kickel, Waker, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza: Zum Problem des Verbältnisses von Theologie, Philosophie und Staat*, Neukirchen, 1967.
Köhler, Waker, *Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, 2 vol., Leipzig, 1924-1953. Unul dintre cele mai importante studii despre modul cum s-a divizat protestantismul.
Krusche, Werner, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, 1957.
Lang, August, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig, 1900.
Lang, August, *Der Heidelberger Katechismus*, Leipzig, 1913.
Locher, Gottfried W., *Zwingli's Thought: New Perspectives*, Leiden, 1981.
McDonnell, Kilian, *John Calvin, the Church, and the Eucharist*, Princeton, 1967. O intepretare plină de înțelegere a unui teolog romano-catolic.
McLelland, Joseph C., *The Visible Words of God: An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli A.D. 1500-1562*, Glasgow, 1957.
McNeill, John Thomas, „The Church in Sixteenth-Century Reformed Theology", în *Journal of Religion* 22 (1942), pp. 251-269.
McNeill, John Thomas, „The Doctrine of the Ministry in Reformed Theology", în *Church History* 12 (1943), pp. 77-97.
McNeill, John Thomas (ed.), John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vol., Philadelphia, 1960. Cel mai important exeget al lui Calvin și al calvinismului în lumea academică anglofonă.

Niesel, Wilhelm, *The Theology of Calvin*, traducere de H. Knight, Philadelphia, 1956. Probabil cea mai bună tratare sistematică.
Parker, Thomas Henry Louis, *The Doctrine of the Knowledge of God: A Study in Calvin's Theology*, Grand Rapids, MI, 1959.
Pauck, Wilhelm, *Das Reich Gottes auf Erden: Utopie und Wirklichkeit*, Berlin, 1928.
Pollet, Jacques V., *Huldrych Zwingli et la Reforme en Suisse*, Paris, 1963.
Potter, George Richard, *Zwingli*, Cambridge, 1976.
Raitt, Jill, *The Eucharistie Theology of Theodore Beza: Development of the Reformed Doctrine*, Chambersburg, PA., 1972.
Schmidt, Martin, „Die Kirche von England als Gegenstand der Konfessionskunde", în *Erneuerung der Einen Kirche: Arbeiten aus Kirch engeschichte und Konfessionskunde Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet*, Göttingen, 1966, pp. 82-114.
Schweizer, Alexander, *Die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, 2 vol., Zürich, 1854-1856.
Smits, L., *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, 2 vol., Assen, 1957-1958.
Staedtke, Joachim, *Die Theologie des jungen Bullinger*, Zürich, 1962.
Staedtke, Joachim, *Heinrich Bullinger Bibliographie: Beschreibendcs Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger*, Zürich, 1972.
Staedtke, Joachim; Locher, Gottfried W., *Glauben und Bekennen: 400 Jahre Confessio Helvetica Posterior: Akademische Feier*, Berna, 1966.
Strohl, Henri, *Bucer, humaniste chrétien*, Paris, 1939.
Stuermann, Walter E., *A Critical Study of Calvin's Concept of Faith*, Tulsa, 1952.
Torrance, Thomas F., *Calvin's Doctrine of Man*, Londra, 1949.
Torrance, Thomas F. (ed.), *The School of Faith: The Catechisms of the Reformed Church*, New York, 1959.
Van Buren, Paul, *Christ in Our Place: The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Reconciliation*, Grand Rapids, MI, 1957.
Wallace, Ronald S., *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Edinburgh, 1953.
Walton, Robert C., *Zwingli's Theocracy*, Toronto, 1967.
Warfield, Benjamin Breckenridge, *Calvin and Calvinism*, New York, 1931.
Wendel, François, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, traducere de Philip Mairet, New York, 1963.
Wernle, Paul, *Calvin*, vol. 3 din *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, Tübingen, 1919.

5. *Definiția specificului romano-catolic*

Braunisch, Reinhard, *Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion" (1538) des Johannes Gropper*, Münster, 1974.
Douglas, Richard M., *Jacopo Sadoleto, 1477-1547: Humanist and Reformer*, Cambridge, MA, 1959.
Fenlon, D., *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Cambridge, 1972.
Geiselmann, J.R., „Das Missverstandnis über das Verhaltnis von Schrift und Tradition in der katholischen Theologie", în *Una Sancta* 11 (1956), pp. 131-150.
Giuriato, A.M., *Le tradizioni nella IV Sessio del Concilio di Trento*, Vicenza, 1942.
Gollob, H., *Friedrich Nausea: Probleme der Gegenreformation*, Viena, 1952.
Gottler, Joseph, *Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakraments*, Freiburg, 1904.

Heiner, J., *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909.
Hennig, Gerhard, *Cajetan und Luther: Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation*, Stuttgart, 1966.
Herte, Adolf, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 vol., Münster, 1943.
Iserloh, Ernst, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck*, Münster, 1950.
Iserloh, Ernst, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahrzehnten der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster, 1951.
Jedin, Hubert, *Katholische Reformation oder Gegenreformation: Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubildumsbetrachtung über das Tridentiner Konzil*, Lucerna, 1946.
Jedin, Hubert, *Papal Legate at the Council of Trent: Cardinal Seripando*, traducere de F.C. Eckhoff, Saint Louis, 1947.
Jedin, Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vol. din 5, Freiburg, 1949-1975 (traducere în limba engleză de Ernest Graf: *A History of the Council of Trent*, Saint Louis, 1957-). Indispensabilă.
Koch, W., „Das Trienter Konzilsdekret De peccato originali", în *Theologische Quartalschrift* 95 (1913), pp. 430-450, 532-564; 96 (1914), pp. 101-123.
Kross, A., „Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Trient", în *Zeitschrift für katholische Theologie* 28 (1904), pp. 758-766.
Laemmer, Hugo, *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters*, Berlin, 1858.
Lauchert, Friedrich, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg, 1912.
Lauriers, G. des, „St. Augustin et la question de la certitude de la grace au Concile de Trente", în *Augustinus Magister*, 1, Paris, 1954, pp. 1051-1067.
Lennerz, H., „Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen", *Scholastik* 4 (1929), pp. 38-53.
McConica, James, *English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI*, Oxford, 1965.
Maichle, A., *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient*, Freiburg, 1929.
Marius, Richard C., „Thomas More and the Heretics", teză de doctorat, Yale University, 1962.
O'Malley, John W., *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*, Leiden, 1968.
Ortigues, Edmond, „Ecritures et traditions apostoliques au Concile de Trente", *Recherches de science religieuse* 36 (1949), pp. 271-299.
Pas, P., „La doctrine de la double justice au Concile de Trente", în *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 30 (1954), pp. 5-53.
Penagos, L., „La doctrina del peccato original en el Concilio de Trento", în *Miscellanea Comillas* 4 (1945), pp. 127-273.
Polman, Pontien, *Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation*, Münster, 1931.
Polman, Pontien, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux, 1932.
Rückert, Hanns, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925.
Rückert, Hanns, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*, Bonn, 1926.
Schenk, W., *Reginald Pole*, Londra, 1950.

Schreiber, Georg (ed.), *Das Weltkonzil von Trient: Sein Werden und Wirken*, 2 vol., Freiburg, 1951. Conţine articole specifice despre diverse decrete, *e.g.* despre Scriptură (1, pp. 359-380) şi despre îndreptăţire (1, pp. 117-143).
Schutte, Anne Jacobson, *Peter Paul Vergerio: The Making of an Italian Reformer*, Geneva, 1977.
Schweizer, J., *Ambrosius Catharinus Politus*, Münster, 1910.
Simonceili, Paolo, *Il case Reginald Pole: Eresía e santità nelle polemiche religiose del cinquecento*, Roma, 1977.
Stakemeier, E., *Der Kampf um Augustinus auf dem Tridentinum*, Paderborn, 1937.
Stupperich, Robert, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Leipzig, 1936.
Tjernagel, Neelak Serawlook, *Henry VIII and the Lutherans: A Study in Anglo-Lutheran Relations from 1521 to 1547*, Saint Louis, 1965.
Wedewer, J., *Johann Dietenberger*, Freiburg, 1888.
Wicks, Jared, *Cajetan Responds: A Reader in Reformation Controversy*, Washington, 1978.

6. *Provocări la adresa continuităţii apostolice*

Bainton, Roland H., *David Joris: Wiedertäufer und Kdmpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert*, traducere de Hajo Holborn şi Annemarie Holborn, Leipzig, 1937.
Bainton, Roland H., *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553*, ediţia a doua, Boston, 1960. Discuţia despre Treime (pp. 21-56) este clară şi convingătoare.
Baumann, Clarence, *Gewaltlosigkeit im Taüfertum: Einc Untersuchung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täufertums der Reformationszeit*, Leiden, 1968.
Beachy, Alvin, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, Nieuwkoop, 1977.
Bender, Harold S., *Conrad Grebel (ca. 1498-1526): The Founder of the Swiss Brethren*, Goshen, IN, 1950. De bază.
Bender, Harold S., „Anabaptist Theology of Discipleship", în *Mennonite Quarterly Review* 24 (1950), pp. 25-32.
Bender, Harold S., „The Pacifism of the Sixteenth-Century Anabaptists", în *Church History* 24 (1955), pp. 119-131.
Blanke, Fritz, „Betrachtungen zum altesten Tauferbekenntnis", în *Archiv für Reformationsgeschichte* 37 (1940), pp. 240-249. Un studiu despre *Confesiunea de la Schleitheim*.
Bornkamm, Heinrich, „Ausserer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten", în *Imago Dei: Beiträge zur theologischen Anthropologic*, editat de Heinrich Bornkamm, Giessen, 1932, pp. 85-109.
Burgevin, Frederick H., *„Cribratio Alchorani": Nicholas Cusanus's Criticism of the Koran in the Light of His Philosophy of Religion*, New York, 1969.
Chevalier, Philippe *et al.* (ed.), *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vol., Paris, 1937-1950.
Chmaj, Ludwik, *Faust Sócyn, 1539-1604*, Varşovia, 1963.
Clasen, Claus-Peter, *Anabaptism: A Social History, 1515-1618*, Ithaca, 1972.
Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, ediţia a doua, New York, 1961.
Davis, Kenneth Ronald, *Anabaptism and Asceticism: A Study in Intellectual Origins*, Scottsdale, PA, 1974.

Edwards, Mark U., *Luther and the False Brethren*, Stanford, 1975.
Elliger, Walter, *Thomas Müntzer: Leben und Werk*, Göttingen, 1975.
Emmi, B., „Il decreto tridentino sulla Vulgata nei commenti della prima polemica protestanto-cattolica", în *Angelicum* 30 (1953), pp. 107-130.
Fast, Heinold, *Heinrich Bullinger und die Täufer*, Weierhof, 1959.
Fellmann, Walter (ed.), Hans Denck, *Schriften*, 3 vol., Gütersloh, 1955-1960.
Friedmann, Robert (ed.), *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnten*, vol. 2., Gütersloh, 1967.
Friedmann, Robert (ed.), „Schleitheim Confession (1527) and Other Doctrinal Writings of the Swiss Brethren in a Hitherto Unknown Edition", în *Mennonite Quarterly Review* 16 (1942), pp. 82-98.
Gerdes, Hayo, *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verstandnis des Gesetzes Mose*, Göttingen, 1955.
Glawe, Walther, *Sebastian Francks unkirchliches Christentum: Für oder wider Kirche und Dogma?*, Leipzig, 1912.
Górski, Konrad, *Grzegorz Pawel z Brzezin: Monografja z dziejow polskiej literatury arjanskiej XVI wieku* [*Gregory Paul of Brzezin: o monografie din istoria literaturii ariene poloneze din secolul al XVI-lea*], Cracovia, 1929.
Gritsch, Eric W., *Thomas Müntzer: Reformer without a Church*, Philadelphia, 1967.
Hegler, Alfred, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck: Fine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit*, Freiburg, 1892. O monografie încă importantă.
Hershberger, Guy F. (ed.), *The Recovery of the Anabaptist Vision: A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Scottsdale, PA, 1957.
Hillerbrand, Hans Joachim, *Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums: Fine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts*, Leiden, 1962.
Hillerbrand, Hans Joachim, *A Bibliography of Anabaptism, 1520-1630*, Elkhart, IN, 1962.
Hillerbrand, Hans Joachim, *A Fellowship of Discontent*, New York, 1967.
Holeczek, Heinz, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Leiden, 1975.
Klaassen, Walter, „Spiritualization in the Reformation", în *Mennonite Quarterly Review* 37 (1963), pp. 67-78.
Kot, Stanislaw, *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, traducere de Earl Morse Wilbur, Boston, 1957.
Krahn, Cornelius, *Menno Simons (1496-1561): Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten*, Karlsruhe, 1936.
Littell, Franklin H., *The Anabaptist View of the Church*, ediţia a doua, Boston, 1958.
Loescher, John R., *The Divine Community: Trinity, Church, and Ethics in Reformation Theologies*, Kirksville, MO, 1981.
Martini, Magda, *Fausto Socino et la pensée socinienne*, Paris, 1967.
The Mennonite Encyclopedia: A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist--Mennonite Movement, 4 vol., Scottsdale, PA, 1955-1959.
Neumann, Gerhard J., „«Rechtfertigung» und «Person Christi» als dogmatische Glaubensfragen bei den Taufern der Reformationszeit", *Zeitschrift für Kirchenveschichte* 70 (1959), pp. 62-75.
Nigg, Walter, *Das Buch der Ketzer*, Zürich, 1949.

Oyer, John S., *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melanchthon, and Menius, and the Anabaptists of Central Germany*, Haga, 1964.
Pelikan, Jaroslav, „Negative Theology and Positive Religion: A Study of Nicholas Cusanus *De pace fidei*", în *The Via Negativa*, numărul suplimentar al *Prudentia*, Aukland, 1981, pp. 65-78.
Rees, Thomas (ed.), *The Racovian Catechism, with Notes and Illustrations*, Londra, 1818.
Sachsse, Carl, *D. Balthasar Hubmaier als Theologe*, Berlin, 1914, ediţie retipărită la Aalen, 1973.
Schwindt, Adolf, *Hans Denck: Ein Vorkämpfer undogmatischen Christentums*, Schlachtern, 1924.
Sider, Ronald J., *Andreas Bodenstein von Karhtadt: The Development of Fits Thought 1517-1525*, Leiden, 1974.
Stauffer, Ethelbert, „The Anabaptist Theology of Martyrdom", în *Mennonite Quarterly Review* 19 (1945), pp. 179-214.
Tedeschi, J.A. (ed.), *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*, Florenţa, 1965.
Wenger, John Christian, „The Schleitheim Confession of Faith", în *Mennonite Quarterly Review* 19 (1945), pp. 243-253.
Wenger, John Christian, *The Doctrines of the Mennonites*, Scottsdale, PA, 1950.
Wenger, John Christian (ed.), *The Complete Writings of Menno Simons, c. 1496-1561*, Scottsdale, PA, 1956.
Wilbur, Earl Morse, *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents*, Cambridge, MA, 1946.
Wilbur, Earl Morse, *A Bibliography of the Pioneers of the Socinian-Unitarian Movement in Modern Christianity in Italy, Switzerland, Germany, Holland*, Roma, 1950.
Wilbur, Earl Morse, *A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America*, Cambridge, MA, 1952.
Wilbur, Earl Morse (ed.), *The Two Treatises of Servetus on the Trinity*, Cambridge, MA, 1932.
Williams, George Huntston (ed.), *Spiritual and Anabaptist Writers*, Philadelphia, 1957.
Williams, George Huntston (ed.), *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962.
Williams, George Huntston (ed.), *The Polish Brethren: Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora 1601-1685*, Boston, 1976-1979.
Marchează un punct de cotitură în istoriografia „aripei liberale a Reformei".
Zeman, Jarold Knox, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia, 1526-1628: A Study of Origins and Contacts*, cuvînt înainte de Jaroslav Pelikan, Haga, 1969.
Zuck, Lowell H., „Abortive Counter Revolt within the Reformation", în *Church History* (1957), pp. 221-226.

7. *Dogmatici confesionale într-o creştinătate divizată*

Achutegui, P.S., *La universalidad del conocimiento de Dio en los paganos: Segun los primeros teologos de la Compañia de Jésus, 1534-1648*, Madrid, 1951.
Althaus, Paul, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelisch en Scholastik*, Leipzig, 1914.
Armstrong, Brian G., *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison, WI, 1969. O monografie cuprinzătoare şi plină de informaţii.

Baur, Jorg, *Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium: Eine Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts*, Gütersloh, 1962.

Bizer, Ernst, *Frühorthodoxie und Rationalismus*, Zürich, 1963.

Bornkamm, Heinrich, *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus*, Giessen, 1926.

Chadwick, Owen, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, 1957.

Cremeans, Charles David, *The Reception of Calvinic Thought in England*, Urbana, IL, 1949.

Daniélou, Jean, *God and the Ways of Knowing*, traducere de W. Roberts, New York, 1957.

Díez-Alegría, J., *El desarrollo de la doctrina de la Ley Natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*, Madrid, 1951.

Engel, Peter, *Die eine Wahrheit in der gespalteten Christenheit: Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts*, Göttingen, 1976.

Eschweiler, Karl, „Die Philosophie der spanischen Spatscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts", în *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, editată de Heinrich Finke, 1, Münster, 1928, pp. 251-325.

Fatio, Olivier, *Méthode et théologie: Lambert Daneau et les debuts de la scolastique réformée*, Geneva, 1976.

Faulenbach, Heiner, *Die Struktur der Theologie des Amandus Polanus von Polansdorf*, Zürich, 1967.

Faulenbach, Heiner, *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi: Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus*, Neukirchen, 1973.

Franks, Robert S., *A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development*, 2 vol., New York, 1918.

Gass, Wilhelm, *Die Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*, 4 vol., Berlin, 1854-1867.

Geiger, N., *Die Easier Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie*, Zürich, 1952.

Giacon, C., *La seconda scolastica*, 3 vol., Milano, 1944-1950.

Gollwitzer, Helmut, *Coena Domini: Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie*, München [1937].

Guardini, Romano, *Pascal for Our Time*, traducere de Brian Thompson, New York, 1966.

Hägglund, Bengt, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards: Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverstandnis*, Lund, 1951.

Hazelton, Roger, *Blaise Pascal: The Genius of His Thought*, Philadelphia, 1974.

Heim, Karl, „Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit", în *Glaube und Leben*, Berlin, 1926, pp. 73-97.

Heppe, Heinrich, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, Gotha, 1857.

Heppe, Heinrich, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, editat de Ernst Bizer, Neukirchen, 1935. Corespondentul reformat al compilaţiilor lui Schmid şi Ratschow (vezi *infra*).

Hillerdal, Gunnar, *Reason and Revelation in Richard Hooker*, Lund, 1962.

Jansen, François Xavier, *Baius et le Baianisme*, Louvain, 1927.

Hupfeld, Renatus, *Die Etihk Johann Gerhards: Ein Beitrag zum Verstandnis der lutherischen Ethik*, Berlin, 1908.

Kirste, Reinhard, *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift: Das testimonium Spiritus Sancti internum als hermeneutisch-polemischer Zentralbegriff bei Johann Gerhard in der Auseinandersetzung mit Robert Bellarmin*, Göttingen, 1976.

Knappen, Marshall M., *Tudor Puritanism: A Chapter in the History of Idealism*, Chicago, 1939.

Leube, Hans, *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*, Leipzig, 1924.

Leube, Hans, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, vol. 1: *Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1928.

Lewalter, Ernst, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg, 1935. Afinități filozofice, în ciuda diferențelor dogmatice.

Lubac, Henri de, *Surnaturel*, Paris, 1946. Relația dintre natură și har.

Miel, Jan, *Pascal and Theology*, Baltimore, 1969. Accentuează augustianismul gîndirii lui Pascal.

Miller, Perry, *Errand into the Wilderness*, Cambridge, MA, 1956. „The Marrow of Puritan Divinity" (pp. 48-98) este capitolul central al cărții.

Nuttall, Geoffrey F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford, 1946.

O'Connell, Marvin R., *Thomas Stapleton and the Counter Reformation*, New Haven, 1964.

O'Connor, Edward Dennis (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, Notre Dame, IN, 1958.

Pelikan, Jaroslav, „Natural Theology in David Hollaz", în *Concordia Theological Monthly* 18 (1947), pp. 253-263.

Pelikan, Jaroslav, „The Origins of the Object-Subject Antithesis in Lutheran Dogmatics", în *Concordia Theological Monthly* 21 (1950), pp. 94-104.

Pelikan, Jaroslav, „The Evolution of the Historical", capitolul 2 din *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine*, New York, 1971, pp. 33-67.

Petersen, Peter, *Geschichte der aristotelisch en Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921.

Platt, John, *Reformed Thought and Scholasticism: The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650*, Leiden, 1982.

Preus, Robert D., *The Inspiration of Scripture: A Study of the Theology of the Seventeenth-Century Lutheran Dogmaticians*, Mankato, MN, 1955.

Preus, Robert D., *The Theology of Post-Reformation Lutheranism: A Study of Theological Prolegomena*, Saint Louis, 1970.

Preus, Robert D., „The Influence of the Formula of Concord on the Later Lutheran Orthodoxy", în *Discord, Dialogue, and Concord: Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord*, editat de Lewis W. Spitz și Wenzel Lohff, Philadelphia, 1977, pp. 86-101.

Ratschow, Carl Heinz, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Gütersloh, 1964-.

Rich, Arthur, *Pascals Bild vom Menschen: Eine Studie über die Dialektik von Natur und Gnade in den „Pensées"*, Zürich, 1953.

Russell, Conrad, „Arguments for Religious Unity in England, 1530-1650", *Journal of Ecclesiastical History* 18 (1967), pp. 201-26.

Ryan, E.A., *The Historical Scholarship of Saint Bellarmine*, New York, 1936.

Ryan, John K., „The Reputation of St. Thomas among English Protestant Thinkers of the Seventeenth Century", în *New Scholasticism* 22 (1948), pp. 1-33, 126-208.

Scharlemann, Robert P., *Thomas Aquinas and John Gerhard*, New Haven, 1964.

Schenke, Friedrich, *Der Kirchengedanke Johann Gerhards und seiner Zeit*, Gütersloh, 1931.

Schleiff, Arnold, *Die Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert*, Berlin, 1937.

Schleiff, Arnold, „Sprachphilosophie und Inspirationstheorie im Denken des 17. Jahrhunderts", în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 57 (1938), pp 133-152.

Schmid, Heinrich, *The Doctrinal Theology of the Lutheran Church*, traducere de Charles Augustus Hay şi Henry Eyster Jacobs, ediţie retipărită, Minneapolis [1961].

Schrenk, Gottlob, *Gottesreich und Bund im alteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh, 1923. Cartea lui Schrenk a adus multă lumină asupra istoriei timpurii a teologiei legămîntului.

Schüssler, Hermann, *Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik: Eine Studie zur Okumenizitat des Luthertums*, Wiesbaden, 1961.

Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, traducere de W. Montgomery, ediţie retipărită, New York, 1961.

Servière, Joseph de la, *La théologie de Bellarmin*, ediţia a doua, Paris, 1909.

Sprunger, Keith L., *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*, Urbana, IL, 1972.

Staehelin, Ernst, *Amandus Polanus von Polansdorf*, Basel, 1955.

Stegmüller, Friedrich, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez*, Freiburg, 1933.

Stegmüller, Friedrich, *Geschichte des Molinismus*, Münster, 1935.

Tavard, George H., *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation*, New York, 1959.

Thomasius, Gottfried, „Geschichte der lutherischen Christologie", în *Christi Person und Werk*, 2, ediţia a doua, Erlangen, 1857, pp. 307-526.

Troeltsch, Ernst, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon*, Göttingen, 1891. Această monografie a lui Troeltsch a inaugurat nu numai cariera lui academică, ci şi un nou interes pentru teologia secolului al XVII-lea.

Wallmann, Johannes, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, Tübingen, 1961.

Weber, Hans Emil, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig, 1907.

Weber, Hans Emil, *Der Einflusss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik*, Leipzig, 1908.

Weber, Hans Emil, *Reformation, Orthodoxie, und Rationalismus*, 2 vol. din 3, Gütersloh 1937-1951. Din păcate, rămasă neterminată.

Index

Biblic

General

A

I

Î

N

O

W

X

Z

La Editura Polirom

au apărut:

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
I. Naşterea tradiţiei universale (100-600)

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
II. Spiritul creştinătăţii răsăritene (600-1700)

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
III. Evoluţia teologiei medievale (600-1300)

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
IV. Reformarea Bisericii şi a dogmei (1300-1700)

în pregătire:

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
V. Doctrina creştină şi cultura modernă (de la 1700)

www.polirom.ro

Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Gabriela Gheţău

Bun de tipar: noiembrie 2006. Apărut: 2006
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232)21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail : office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com